

مخطوطات
مکتبه آية الله المرعشي النجفي
۱۰

إرشاد الطالبين

الى

نجم المسترشدين

الفقيه الكبير والشيخ الحكيم الخليلي

جمال الدين مهتدا بن عبد الله السيوفي الحلي

به تمام

السيد محمود المرعشي

تحقيق

السيد محمد ذي الزجالي

مشرقات مکتبه آية الله العظمى المرعشي النجفي

قم - ايران

ارشاد الطالبين



* كتاب : ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين .

* تأليف : الفاضل المقداد السيوري .

* تحقيق : السيد مهدي الرجائي .

* نشر : مكتبة آية الله المرعشي العامة .

* طبع : مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - قم .

* تاريخ الطبع : ١٤٠٥ هـ .

* العدد : (٢٠٠٠) .

مخطوطات
مكتبة آية الله المرعشي العامة
(١٠)

ارشاد الطالبيين

الى

فہج المسترشدين

الفقيه الكبير والشكر المحزون
جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلبي
الوفات سنة ٨٢٦ هـ

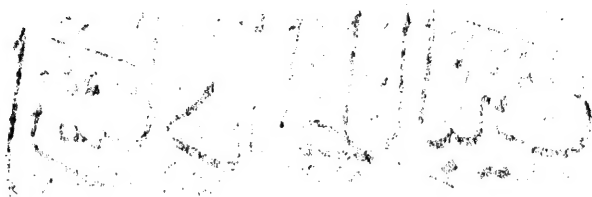
باہتمام

السيد محمود المرعشي

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

Handwritten text at the top left, possibly a signature or date.



Handwritten text in the middle section, possibly a title or a name.

Handwritten text at the bottom of the page, possibly a footer or a signature.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين
الطاهرين ، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين .

تمهيد

قد اتجه علماء الشيعة اتجاهاً ملحوظاً في جميع الميادين العلمية منذ أقدم عصورهم، وامتد نشاطهم وحركتهم الفكرية الى كل ما كان هناك من علوم معروفة، وشمل نشاطهم الى جانب الفقه وأصوله، والكلام، وعلوم القرآن واللغة والادب، سوى ذلك من العلوم الاخرى، ونجد هذا النشاط بارزاً على مؤلفاتهم الكثيرة، التي تعكس اتجاههم العلمي ونشاطهم الفكري .

والانصاف يحتم علينا أن لاننسى لهم ما قاموا به من الادوار الكبيرة في الحركة الثقافية في الاحقاب الاسلامية الماضية ، وماساهم به اتجاههم هذا الممغن بحثاً ، الذي جاب مناطق الانسان والحياة في بناء الحضارة الاسلامية واقامة دعائمها على أسس قوية منتجة .

انه لمن المدهش حقاً أن نجد كثيراً من مفكري الشيعة وعلمائهم قد سبقوا عصورهم بأجيال بمعلوماتهم ونظرياتهم وآثارهم، وتركوا حقائق علمية مثيرة للدهشة .

ومن العلوم المتقحة عند الاوائل والاواخر هو علم الكلام ، وهو أجل العلوم قدراً، وأشرفها منزلة، وفيه بيان التوحيد والتجريد، واثبات التنزيه ونفي

التشبيه والتجسيم. وفي هذا العلم الشريف بيان اثبات النبوة العامة والخاصة،
وتثبيت الامامة ، و تعيين أوصاف الوصاية بعد النبي ﷺ وتوضيح الولاية
التكوينية والتشريعية. فهو الاساس لسائر العلوم الاسلامية من العقلية والشرعية.
وقد ورد في الاثار الشريفة المروية عن العترة الطاهرة ﷺ مدح العلماء
والمتكلمين الذين يذبون عن الدين انتحال المبطلين ، ومكائد أعداء الدين ،
ويدحضون شبهات الشياطين .

وممن شيد أركان هذا العلم الشريف ونقحها تنقيحاً . وبذل اهتمامه في
تهذيبه وتنقيحه كمال الاهتمام، هو الفقيه المتبحر المتكلم الكبير الشيخ جمال
الدين مقداد بن عبدالله الاسدي السيوري الحلبي أسكنه الله بحبوحات جناته .

اسمه ونسبه :

أبو عبدالله المقداد بن عبدالله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري
الاسدي الحلبي الغروي المشهور بـ « الفاضل المقداد » و « الفاضل السيوري »
في كتب الكلام والفقه .

والسيوري منسوب الى سيوراء، بلد بين الكوفة والحلة قريب من الفرات.
والاسدي نسبة الى بني أسد ، قبيلة من قبائل العرب .

واختلف في لقبه الشريف، فقال في الرياض أن لقبه « شرف الدين » ^(١)
وقال في الروضات أن لقبه « جمال الدين » ^(٢) . والاول هو المشهور في أكثر
الكتب .

وقد يظهر من كلمات الشيخ العاضل المترجم له في هذا الكتاب : أن

(١) رياض العلماء : ٢١٦/٥ .

(٢) روضات الجنات : ١٧٤/٧ نقلا عن بعض الاجازات .

العلامة ركن الدين محمد بن علي الاسترآبادي الجرجاني مترجم « الفصول
النصيرية » من الفارسية الى العربية كان جده، حيث قال فيه :
وأورد جدي ركن الدين الجرجاني قدس الله نفسه على المعزلة في هذا
البحث الخ ^(١) .

وصرح به أيضاً في خطبة كتابه « الانوار الجلالية » بقوله « الجد الحميد»،
فظاهر هذين العبارتين صريحة في كون ركن الدين الجرجاني رحمه الله جده،
والظاهر أنه من طرف الام .

فالشيخ الفاضل المترجم له « ره » عربي صميم من جانب الاب وأسدي
النسب وايراني فارسي من طرف الام .

وجده ركن الدين الجرجاني قدس سره كان قاطناً في العراق ومتوطناً في
النجف الاشرف والحلة وكان من تلامذة العلامة الحلبي .

وله مصنفات كثيرة ، وقد عثر على فهرس تصانيفه السيد الامين العاملي
قدس سره في مجموعة من خطه في مكتبة الشيخ الحجة الكبير الشهيد فضل
الله النوري قدس سره بطهران وهي مفصلة فراجع ^(٢) .

وللفاضل المقداد ولد يسمى « عبدالله » ، قال في الرياض : وابنه عبدالله
من العلماء، ثم قال : ورسالة أربعين حديثاً ألفها لولده عبدالله ^(٣) .

اطراء العلماء عليه :

ان المترجمين للفاضل المقداد وان لم يفضلوا في شرح حاله وترجمة أحواله
على نحو يليق بمقامه كما هو دأب أكثر القدماء والسالفين في أغلب تراجم

(١) ارشاد الطالبين ص ٥٧

(٢) أعيان الشيعة : ٢٩/٤٦ - ٣٠ و ٩٤/٤٨ يذكر فيها أحوالاته وتصانيفه .

(٣) رياض العلماء : ٢١٦/٥ - ٢١٧ .

رجال العلم وأصحاب الفضيلة من الاقتصار على اسم المترجم وبعض ألقابه .
ولكنهم لم يقصروا من الاطراء عليه والتصريح بجميل فضله وعلمه المتدفق
وسطوع فضله الغريز وكونه من العلماء المحققين .

ونذكر جملة من كلماتهم وجميل وصفهم وثنائهم عليه على ماوصل الينا
من كلماتهم فنقول :

قال تلميذه الشيخ حسن بن راشد الحلبي : شيخنا الامام العلامة الاعظم أبو
عبدالله - الى أن قال - وكان بيض الله غرته رجلاً جميلاً من الرجال، جهوري
الصوت ، ذرب اللسان، مفوهاً في المقال ، متفتناً في علوم كثيرة، فقيهاً متكلماً
أصولياً نحوياً منطقياً ، صنف وأجاد ^(١) .

وقال الشيخ ابن أبي جمهور الاحسائي في عوالي اللالي : الشيخ العلامة
الفهامة خاتمة المجتهدين شرف الملة والحق والدين ^(٢) .

وقال الشيخ حر العاملي في أمل الامل: كان عالماً فاضلاً متكلماً محققاً مدققاً ^(٣) .

وقال العلامة المجلسي في البحار : الشيخ الاجل المقداد بن عبدالله من
أجلة الفقهاء وتصانيفه في نهاية الاعتبار والاشتهار ^(٤) .

وقال المحقق التستري في المقاييس : الشيخ الفاضل الفقيه المتكلم
الوجيه المحقق المدقق النبيه جمال الدين وشرف المعتمدين ^(٥) .

وقال السيد الاجل الجابلق في الروضة البهية : الشيخ العالم مقداد - الى
أن قال - كان عالماً فاضلاً متكلماً محققاً من الفقهاء الذين يعتمد على فتاواهم .

(١) راجع ذيل روضات الجنات ١٧٥/٧ .

(٢) عوالي اللالي: ٥/٢ .

(٣) أمل الامل: ٣٢٥/٢ ط النجف .

(٤) بحار الانوار: ٤١/١ .

(٥) المقاييس: ١٤ .

ثم عدّ كتبه وقال : والرجل من أعيان العلماء نفى الكلام حسن البيان ، كما يظهر بالتأمل في كلماته^(١).

وقال المحدث النوري في المستدرک : الشيخ الفاضل الفقيه المتكلم المحقق الوجيه^(٢).

وقال العلامة المامقاني في تنقيح المقال : كان عالماً جليلاً وفاضلاً نبيلاً محققاً متكلماً وفقهياً^(٣).

وذكره المحقق الخوانساري في الروضات والمحدث البحراني في لؤلؤة البحرين والمحدث القمي في الكنى واللقاب^(٤). ولم يزيدوا في وصفه على ما ذكره المحدث العاملي في أمل الامل .

وغيرهم ممن وصفه جماعة من الخاصة والعامة ، مع أنه (رحمه الله) غني عن اطراء الواصفين وثناء المادحين . كيف ؟ وقد عرفت أن في تصانيفه من الدلالة على غزارة علمه وجلالة قدره ونبالة أصله وسطوع فضله في مقام الفقهارة والاجتهاد والاستنباط ما لا يمكن انكارها .

وقد وصفه المترجمون له بأوصاف التحقيق والتدقيق ، وصرحوا بكونه من العلماء المحققين ومن المتكلمين المدققين ، وفي اعتناء الفقهاء والمتكلمين على آرائه ونظرياته في المسائل الفقهية والمباحث العلمية الكلامية دلالة واضحة على اذعانهم بمقامه العلمي الشامخ ، وقد نقلنا تصريح بعضهم بكونه من الفقهاء الذين يعتمد على فتاواهم وأقوالهم .

وهذا المحقق الكبير الشيخ أسد الله التستري أذن بكون الفاضل المترجم

(١) نقلا عن مقدمة اللوامع ص ٣٤٠.

(٢) مستدرک الوسائل: ٤٣١/٣.

(٣) تنقيح المقال: ٢٤٥/٣.

(٤) الروضات: ١٧١/٧ ولؤلؤة البحرين: ١٧٢ والكنى واللقاب: ٧/٣.

من العلماء المحققين والفقهاء المدققين كما مر .
وليس ذلك كله الا لشدة اهتمام الاكابر وأهل التحقيق بمصنفات الشيخ
الفاضل ، فانها مشحونة بالتحقيقات العلمية والفوائد الكثيرة ، ومؤلفة على
ضوء التحقيق والتحرير والتهديب والتنقيح وتحريير المطالب وتجريدها عن
الحشو والزوائد كما يشهد بذلك تأليفه القيمة .

اسانذته والذين روى عنهم :

هو من أكابر تلامذة الفقيه الشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن الشيخ
جمال الدين مكّي ابن الشيخ شمس الدين محمد بن حامد بن أحمد النبطي العاملي
الجزيني المشهور بـ « الشهيد الاول » .

والفاضل المترجم يروي عن أستاذه الشهيد قدس سره ، وحضر عنده واستفاد
منه حتى صار من أرشد تلاميذه في الارض المقدسة النجف الاشرف ، وله
اختصاص وحظوة عند الاستاذ ، وولع بالبحث والتنقيب عنده .

ومن ذلك عمد الى كتاب شيخه « القواعد الفقهية » فنضده ورتبه على
أحسن ترتيب وسماه « نضد القواعد » .

كما أنه سأله أو كاتبه في مسائل عديدة خلافية فأجاب عنها فسميت تلك
المسائل مع أجوبتها بكتاب « المسائل المقدادية » .

قال في الروضات: وهو الذي ينقل في كتبنا الاستدلالية افتاوي والمخلافات
وكان نسبة تلك المسائل الى تلميذه الشيخ مقداد السيوري قدس سره النوري^(١) .

وقد كتب الفاضل المقداد قدس سره تاريخ شهادته وكيفيتها وفتوى علماء
المخالفين لهذه الجناية التاريخية والفاجعة الكبيرة بخطه الشريف ونقله عن
خطه جمع من علمائنا في كتبهم .

(١) روضات الجنات: ١٥/٧ .

ولم يذكر في التراجم المعتبرة شيخ له غير الشهيد ، نعم ذكر بعض المعاصرين في تراجمهم أن فخر المحققين والسيد ضياء الدين عبد الله الاعرجي والسيد عميد الدين كانوا من مشائخه فراجع^(١).

تلامذته والرايون عنه :

كان - رحمه الله - متوطناً في الجامعة العلمية النجف الاشرف ، وكان وجهاً من وجوه أصحابنا الامامية وقيهاً شهيراً من فقهاءنا الاثنى عشرية ، وكان طلاب العلوم يزدلفون حوله ويستفيدون من علمه وفقهه ومن نظرياته وتحقيقاته .
فاليك سرد أسماء من وقفنا على اسمه من تلامذته ومن روى عنه :

١ - الشيخ قاسم الدين . قال في الرياض : أخبرني الشيخ قاسم الدين عن شيخنا أبي عبد الله المقداد بن السيوري المشهدي النجفي «ره» وكتب العبد الحسن بن حمزة بن محسن الحسيني^(٢).

٢ - الشيخ زين الدين علي التوليني النحاريري العاملي . قال في الرياض : كان من أجلة الفقهاء والعلماء ويروي عن الشيخ مقداد السيوري^(٣).

٣ - الشيخ ظهير الدين بن علي بن زين الدين بن الحسام العاملي العينائي . قال في الرياض : كان فاضلاً عابداً فقيهاً ، ثم قال : ويروي عن الشيخ مقداد السيوري^(٤).

(١) أعلام العرب ٦٢/٣ قال: ان فخر المحققين «ره» استاذ الفاضل المقداد وكتاب ماضى النجف: ٨٥ صيدا قال: ان من أساتذته فخر المحققين والسيد ضياء الدين عبد الله الاعرجي ومقدمة كتاب التفتيح الرائع .

(٢) رياض العلماء: ١/١٨٣ .

(٣) رياض العلماء: ٣/٣٨٠ .

(٤) رياض العلماء: ٣/٥٥ .

٤ - الشيخ زين الدين علي بن الحسن بن غلاله أو علا لا. قال في الرياض:

صالح فاضل عالم فقيه ، من تلامذة الشيخ مقداد المشهور ، وقد رأيت مجموعة بأردبيل بخط هذا الشيخ وفيها كتاب الأربعين للشيخ مقداد المذكور ورسالة آداب الحج له أيضاً ، وقد قرأهما عليه ونحو ذلك من الرسائل والفوائد. وقد كتب الشيخ مقداد بخطه على ظهر الكتاب المزبور هكذا :

« أنهى قراءة هذه الأحاديث الشيخ الصالح العالم الفاضل زين الدين علي ابن حسن ابن غلاله ، وأجزت له روايتها عني عن مشائخي قدس الله أرواحهم وكتب المقداد بن عبدالله السيوري تجاوز الله عنه في خامس وعشرين من جمادي الاولى سنة اثنتين وعشرين وثمانمائة » .

وقد كتب أيضاً بخطه «ره» في آخر رسالة آداب الحج له « أنهى قراءة هذه الرسالة الشيخ الصالح الفاضل العالم زين الدين علي بن الحسن بن علا لا ، فأجزت له روايتها عني . وكتب المقداد بن عبدالله السيوري تجاوز الله عنه في ثاني جمادي الاخرى من سنة اثنتين وعشرين وثمانمائة » .

وكتب أيضاً بخطه في آخر الفتاوى المتفرقة المنقولة عن العلامة المكتوبة في تلك المجموعة هكذا « عرض ذلك عليّ وأجزت له روايته بالطرق التي لي الى الشيخ جمال الدين قدس الله روحه . وكتب المقداد بن عبدالله السيوري تجاوز الله عنه » انتهى^(١) .

٥ - الشيخ شمس الدين محمد بن شجاع القطان الانصاري الحلبي المعروف بـ « ابن القطان » . قال في أمل الامل : فاضل صالح ، يروي عن المقداد بن عبدالله السيوري. انتهى^(٢) . وهو صاحب كتاب معالم الدين في

(١) رياض العلماء: ٤٠٨/٣ .

(٢) أمل الامل: ٢٧٥/٢ ورياض العلماء: ٨٢/٤ و١٠٨/٥ ورجال بحر العلوم

٢٧٨/٣ وكشكول البحراني ٢٠٥/٢ والبحار للعلامة المجلسي: ١٥٠/١٠٨ .

فقد آل ياسين، تنقل آراؤه الفقهية في كتب الفقهاء .

وقال في أعيان الشيعة: له كتاب نهج العرفان في أحكام الايمان، في الاخلاق منه نسخة في الخزانة الغروية بخط المؤلف فرغ منها في تاسع عشر شعبان سنة ٨١٩ و فرغ من تبويضها ثامن عشر رجب سنة ٨٣١، وذكر في أولها طريقه في الحديث هكذا : أبو عبد الله المقداد بن السيوري الاسدي متعنا الله بطول حياته، ولا أعدمنا شمولاً بركاته^(١). انتهى موضع الحاجة .

٦ - الشيخ العلامة صاحب المقامات العالية الفقيه الورع ابن فهد الحلبي . قال في الرياض في ترجمة علي بن هلال الجزائري: ويروي بالسند العالي عن الشيخ مقداد السيوري عن الشهيد^(٢) .

ولعل المراد بالسند العالي هو الشيخ ابن فهد الحلبي، كما صرح بروايته عنه في الرياض بقوله : ويروي - أي علي بن هلال - عن ابن فهد الحلبي أيضاً^(٣) .

وقال في المستدرك : وهذا الشيخ الجليل - أي ابن فهد الحلبي - يروي عن جماعة من الاساطين من أجلاء تلامذة الشهيد الاول وفخر المحققين . الاول: الشيخ مقداد السيوري^(٤) .

٧ - المولى رضي الدين عبد الملك بن المولى شمس الدين اسحاق بن رضي الدين عبد الملك بن محمد بن فتحان الواعظ القمي القاشاني مولداً ومحتداً. قال في الرياض: من أجلة العلماء والفقهاء، ثم قال: وهو يروي عن ابن فهد الحلبي وعن الشيخ مقداد أيضاً^(٥) .

(١) أعيان الشيعة: ٢١٩/٤٥ .

(٢ - ٣) رياض العلماء: ٢٨١/٤، ذيل رجال بحر العلوم: ١٠٨/٢ .

(٤) مستدرك الوسائل: ٤٣٥/٣ .

(٥) رياض العلماء: ٢٦٨/٣، روضات الجنات: ١٧٤/٧ .

٨ - الشيخ سيف الدين الشفراي . قال في الرياض : و يروى عنه -
أي عن الشيخ المقداد - الشيخ سيف الدين الشفراي كما يظهر من بعض
الاجازات ^(١) .

٩ - الشيخ تاج الدين الحسن بن راشد الحلبي . وهو الذي أرتخ وفاة
شيخه المقداد لسنة (٨٢٦) وقد مضى اطراؤه عليه وله ارجوزة نظم فيها ألفية
الشهيد قدس سره المسماة بـ « الجمانة البهية في شرح الالفية » فرغ من نظمها
سنة ٨٢٥ وعدد أبياتها (٦٥٣) وقد قرظ منظومته الجمانة هذه شيخه المقداد
تقريباً لطيفاً ^(٢) .

١٠ - الشيخ عبد الله ابن المترجم له . ذكره في الرياض ٢١٧/٥ .
١١ الشيخ حسين بن علاء الدين مظفر بن فخر الدين بن نصر الله القمي ،
ذكره في « أعلام الشيعة » .

١٢ - الشيخ شرف الدين المكي ، ذكره في الروضات ٢/٣٣٠ .
١٣ - الشيخ أبو الحسن علي بن هلال الجزائري ، يستفاد من البحار
٩٢/١٠٩ .

تأليفاته القيمة :

كتب المترجم مؤلفات ورسائل في التفسير والفقه والكلام ، ومن بينها
مؤلفات مشهورة قيمة ، لانزال معيناً للعلماء الى اليوم . وحيث كان المترجم
فاضلاً محققاً مدققاً أدبياً ذا رأي بديع وذوق لطيف ، فأتقن تأليفه وكتبه أحسن
اتقان، ورتبها على أجمل ترتيب وأقوم برهان، وهي :

(١) رياض العلماء: ٢١٦/٥ .

(٢) الذريعة ٤٢٩/١ - ٤٦٥ ، الاعلام للزركلي ٢٠٤/٢ .

- ١ -- آداب الحج . قال في الرياض رأيتها بأردبيل أيضاً ، وعليها خطه واجازته ، وتاريخ تأليفها عشر ذي الحجة سنة تسع وسبعين وسبعمائة^(١) .
 - ٢ -- الادعية الثلاثون . من أدعية النبي والائمة عليهم السلام^(٢) .
 - ٣ -- الاربعون حديثاً . قال في الرياض : ألفها لولده عبدالله ، رأيتها ببلدة أردبيل وعليها خطه واجازته ، وتاريخ تأليفه يوم الجمعة حادي عشر جمادي الاولى سنة أربع وتسعين وسبعمائة^(٣) .
 - ٤ -- ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين . هو هذا الكتاب النفيس الذي بين يدي القارئ الكريم ، وسيأتي البحث حول هذا الكتاب انشاء الله .
 - ٥ -- الاعتماد في شرح رسالة واجب الاعتقاد . قال الفاضل المترجم «ره» في ديباجة كتابه هذا : فاني مورد في هذه الرسالة شرح مانضمته المقدمة الموسومة بواجب الاعتقاد تصنيف مولانا الشيخ الاعظم - الى أن قال - جمال الملة والحق والدين أبسي منصور الحسن بن المطهر قدس الله روحه ونور ضريحه على سبيل الاختصار دون التطويل والاكتثار تقريباً بها الى أذهان المكلفين وتسهيلاً على الطالبين وتقرّباً بذلك الى الله تعالى وسميتها بكتاب « الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد »^(٤) .
 - وبهذه العبارة قد اندفع ما قيل في تسمية الكتاب بـ « نهج السداد » أو « مهج السداد » كما ذكرهما المترجمون له^(٥) .
 - ٦ -- الانوار الجلاية للفصول النصيرية . والمتن للمحقق الطوسي «ره»
-
- (١) رياض العلماء: ٢١٧/٥ و ٤٠٨/٣ والذريعة ١٧١/١ والروضات ١٧١/٧ .
 - (٢) الذريعة: ٣٩٦/١ .
 - (٣) رياض العلماء: ٢١٧/٥ و ٤٠٨/٣ والذريعة ٤٢٩/١ .
 - (٤) راجع كلمات المحققين: ٣٨٠ .
 - (٥) روضات الجنات: ١٧٢/٧ ، ريحانة الادب ٢٨٣/٤ .

وكتاب الفصول أصله فارسي ولكن عربّه جد الفاضل المترجم ركن الدين محمد بن علي الجرجاني كما تقدّم والمصنف شرح النسخة المعربة . ألفه لجلال الدين كمافي الرياض ^(١) .

٧ - تجويد البراعة في شرح تجريد البلاغة في علمي المعاني والبيان . والتجريد من تصانيف العالم الرباني كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني .

قال في الرياض : وله أيضاً كتاب تجويد البراعة في أصول البلاغة نسبه الى نفسه في كنز العرفان وينفل عنه الكفعمي ^(٢) .

٨ - التنقيح الرائع في شرح مختصر الشرائع . هو أمتن كتاب في الفقه، والمتن هو مختصر النافع الذي هو اختصار الشرائع للمحقق الحلبي المتوفى سنة ٦٧٦هـ . والتنقيح شرح وبيان لوجه تردداته في المختصر ، وهو شرح تمام من الطهارة الى الديات في مجلدين كما نص عليه في الذريعة ^(٣) .

٩ - تفسير مغمضات القرآن ^(٤) .

١٠ - جامع الفوائد في تلخيص القواعد ^(٥) .

١١ - شرح ألفية الشهيد قدس سره . قال المحدث البحراني في اللؤلؤة: وله أيضاً شرح على ألفية الشهيد كما نسبه اليه بعض مشائخنا المعاصرين نور الله مرقدهم ^(٦) .

(١) رياض العلماء: ٢١٦/٥ .

(٢) رياض العلماء: ٢١٧/٥ ، الروضات: ١٧٢/٧ ، الذريعة: ٣٥٢/٣ .

(٣) الذريعة: ٤٦٣/٤ ، الرياض: ٢١٦/٥ ، الروضات: ١٧٣/٧ .

(٤) ربحانة الادب ٢٨٢/٤ على ما في مقدمة اللوامع .

(٥) ربحانة الادب ٢٨٣/٤ كذلك .

(٦) اؤلؤة البحرين: ١٧٣ ، الروضات: ١٧٢/٧ .

١٢ - شرح سي فصل للمحقق الطوسي قدس سره في النجوم والتويم
الرقمي^(١).

١٣ - شرح مبادئ الاصول، وسماه في الذريعة بـ«نهاية المأمول»^(٢)، والمتمن
هو مختصر في أصول الفقه تصنيف آية الله العلامة جمال الدين الحسن بن
يوسف الحلبي المتوفى سنة ٧٢٦.

١٤ - الفتاوى المتفرقة^(٣).

١٥ - كنز العرفان في فقه القرآن . كتاب قيم في شرح آيات الاحكام ، رتبه
على مقدمة وكتب بترتيب كتب الفقه وخاتمة^(٤).

١٦ - اللوامع الالهية في المباحث الكلامية . قال في الرياض : حسن
جيد كثير الفوائد^(٥) . وقال في الروضات : وكتابه اللوامع من أحسن ما
كتب في فن الكلام ، على أجمل الوضع وأسد النظام ، وهو في نحو من أربعة
آلاف بيت ليس فيه موضع ليته كان كذا وليت^(٦).

اقول : قال السيد بحر العلوم في رجاله : وحكي عن الشيخ أبي عبد الله
المقداد السيوري أنه قال نحو ذلك في كتابه المسمى بـ«الرائع في الاصول»
انتهى^(٧) . وهذا يتوهم أنه كتاب آخر ، مع أنه لم يعد المترجمون له في

(١) ربحانة الادب : ٢٨٣/٤ .

(٢) الذريعة : ٥٢/١٤ - ٥٤ الرياض ٢١٦/٥ ، الروضات ١٧١/٧ كلاهما
عن أول الاصل .

(٣) رياض العلماء : ٢١٧/٥ .

(٤) رياض العلماء : ٢١٦/٥ ، الروضات ١٧١//٧ كلاهما عن أمل الاصل ، الذريعة

١٥٩/١٨ .

(٥) رياض العلماء : ٢١٦/٥ .

(٦) روضات الجنات ١٧٢/٧ .

(٧) رجال سيد بحر العلوم : ١٣٦/٣ .

تصانيفه حتى تلميذه الشيخ حسن بن راشد حيث عد كتبه ولم يذكر هذا الكتاب ولعله تصحيف كتابه «اللوامع» .

١٧ - النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر - للعلامة قدس الله سره . هو الكتاب الصغير الحجم الكثير المعنى المشهور المتداول عند الطلاب بالبحث و التدريس . المطبوع مراراً ^(١) .

١٨ - - نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية . قال في الرياض : وله كتاب نضد القواعد في ترتيب قواعد الشهيد وأضاف اليه فوائد أخرى جلييلة . ثم ذكر أنه رآه في مشهد الرضا وأردبيل وتبريز وفي طهران بخطه ^(٢) . وكذا ذكره في الروضات وقال : كتاب بديع في وضعه رتب فيه قواعد شيخه الشهيد ^(٣) . طبع أخيراً على أحسن حال .

١٩ - وجوب مراعاة العدالة في من يأخذ حجة النيابة . رسالة قال في الرياض : رأيتها في قاسان مختصرة ^(٤) .

ولادته ووفاته :

ليس في كلمات المترجمين له تاريخ ولادته ، والظاهر أن مولده كان في العراق ولعله بالحلة أو بالسيور .

وتوفي بالمشهد المقدس الغروي «النجف الاشرف» على مشرفه أفضل الصلوات وأكمل التحيات ضاحي نهار الاحد السادس والعشرين من شهر جمادي الاخرة سنة ٨٢٦ .

(١) الرياض ٢١٦/٥ ، الروضات ١٧١/٧ كلاهما عن أمل الامل ، الذريعة :

٧/٣ .

(٢) رياض العلماء : ٢١٦/٥ .

(٣) روضات الجنات : ١٧٢/٧ .

(٤) رياض العلماء : ٢١٦/٥ - ٢١٧ .

ودفن بمقابر المشهد المذكور كما صرح بتاريخ وفاته ودفنه في النجف الاشرف تلميذه الفاضل الشيخ حسن بن راشد الحلبي رحمه الله كما كتبه بخطه^(١). والذي يظهر لي من سنة الشريف أنه كان حوالي الثمانين ، والذي يدل على ذلك هو أن الفاضل المقداد قد أدرك الشيخ فخر الدين ابن آية الله العلامة الحلبي قدس الله روحه وهو استاذ شيخه الشهيد، والشيخ فخر الدين قد توفي سنة ٧٧١ ، كما صرح بادراكه في كتابه «الاعتماد في شرح رسالة واجب الاعتقاد»^(٢)، وبين وفاة الفخر المحققين والفاضل المقداد خمس وخمسين سنة ومن كان في الاستعداد والقابلية بدرجة يشرح الرسالة المذكورة في أيام حياة فخر المحققين ، فلا بد من أن يكون سنة الشريف حوالي عشرين أو أزيد ، وعلى هذا لا يبعد أن يكون سنة الشريف قريباً من ثمانين سنة .

وأما قبره الشريف فهو في النجف الاشرف في مقابر وادي السلام ، كما صرح بذلك تلميذه الشيخ حسن بن راشد .

فما احتمله قوياً في الروضات من كون قبره الشريف في بغداد فهو من الاحتمالات التي لا ينبغي الاعتماد عليها والركون اليها . فراجع^(٣) .

الشروح على كتاب نهج المسترشدين :

١- تبصرة الطالبين في شرح نهج المسترشدين ، للسيد العلامة عميد الملة والحق والدين عبد المطلب بن أبي الفوارس الاعرجي ابن اخت العلامة الحلبي . ذكره في البحار : ٢١/١ وفي الرياض : ٢٦١/٣ وفي الذريعة ٣/٣١٨ و ١٤٠/١٦٢ . وتوجد نسخة منه في مكتبة آستان قدس الرضوي في المشهد ، على ما عثر عليه بعض الافاضل .

(١) ذيل روضات الجنات : ١٧٥/٧ .

(٢) الاعتماد : ٤٠٦ المطبوع في مجموعة كلمات المحققين .

(٣) روضات الجنات : ١٧٥/٧ .

٢-التحقيق المبين فى شرح نهج المسترشدين للشيخ المولى نجم الدين ابن الشيخ شمس الدين محمد بن على الرازي الحبلرودى^(١) ذكره فى الرياض ٢٣٧/٢ وقال: فرغ من تأليفه فى الحلة سنة ثمان وعشرين وثمانمائة بعد ما فارق عن خدمة أستاذه المذكور من شيراز وتشرف بزيارة الائمة عليهم السلام بالعتبات، ورأيت نسخة منه فى تبريز وأخرى بأردبيل، وكان تاريخها مقارناً لزمان التأليف، وهو شرح ممزوج مع المتن انتهى. وذكره فى الذريعة ٤٨٤/٣ و ١٦٢/١٤ .

٣ - تذكرة الواصلين فى شرح نهج المسترشدين ، للسيد نظام الدين عبد الحميد بن أبي الفوارس الاعرجي ، فرغ منه سنة ٧٠٣ وقد دخل مرحلة العشرين من عمره ذكره فى الذريعة ١٥/٤ و ١٦٢/١٤ .

٤- شرح نهج المسترشدين ، ذكره فى الذريعة ١٦١/١٤ وقال : هو شرح مزجى لبعض القدماء ، رأيت فى مكتبة العلامة الشيخ هادي كاشف الغطاء والى -م أعرف المؤلف .

٥- شرح نهج المسترشدين ذكره فى الذريعة ١٦١/١٤ وقال: وهو تعليقات على الكتاب بعنوان «قوله - قوله» أيضاً لبعض الاصحاب ، أوله قوله «الحمد لله المنقذ من الحيرة - الخ ، اعلم أن الحمد هو الثناء على الجميل الاختياري». رأيت نسخته فى المكتبة الرضوية.

ثم قال : وقد أحال فيه الشارح هذا الى كتابه نهاية المرام، وبما أن نهاية المرام فى علم الكلام من تصانيف اية الله العلامة الحلى ، كما ذكر ذلك نفسه

(١) وفى الذريعة: «الجبارودى» قال فى الرياض : والحبلرودى بفتح الحاء المهملة وسكون الباء الموحدة ثم فتح اللام وبضم الراء المهملة وبعدها واوساكنة ثم دال مهملة، نسبة الى حبلرود ، وهى قرية كبيرة معروفة من أعمال الرى بين بلاد مازندران والرى فلاحظ .

في كتابه الخلاصة - الى أن قال - ومن الاحالة في هذه التعليقات الى كتاب
نهاية المرام استظهرنا أن هذه التعليقات لاية الله العلامة جمال الدين الحسن بن
يوسف نفسه دونها بنفسه أو غيره بعده .

أقول : لا يبعد كونه كتاب تبصرة الطالبين كما مر . فلاحظ .

٦ - شرح نهج المسترشدين للمولى محمد حسن الخوئيني الزنجاني ،
ذكره في الذريعة ١٤/١٦٢ وقال : نسخة منه كانت عند الشيخ الاسلام الزنجاني ،
كما كتبه الينا واحتمل أن الشارح كان حفيده الشيخ عبد النبي الطسوجي
نزيل خوي .

٧ - شرح نهج المسترشدين للشيخ فخر الدين بن محمد علي الطريحي ،
ذكره في الذريعة ١٤/١٦٣ وقال : عده بعض تلاميذ العلامة المجلسي فيما كتبه
اليه - المذكور في آخر البحار - أنه مما ينبغي ادراجه في مجلدات البحار .
٨ - كشف أحوال الدين في شرح نهج المسترشدين للشيخ جواد بن
سعيد بن جواد الكاظمي ، ذكره في الرياض ١/١١٩ وقال : وهو شرح مبسوط
ممزوج بالمتن حسن جيد جداً ، رأيته في كتب ملا محمد حسين الاردبيلي «قده»
ألفه سنة ألف وتسع وعشرين في مشهد الكاظمين صباح يوم الجمعة تاسع
ربيع الاول .

٩ - معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين ، لولد العلامة المصنف
الشيخ فخر الدين أبي طالب محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي
المتوفى سنة ٧٧١ . ذكره في الذريعة : ١٤/١٦٣ . وغيرها مما لم نعر عليها .

حول الكتاب

كنت برهة من الزمن أطوف في المكتبات العامة والخاصة ، العامة

وغير العامرة ، لزيارة الكتب الخطية، اذ عثرت على مكتبة بالية مهجورة في
احدى مدارس شوارع طهران ، وهي مكتبة غير عامرة وليس لها اسم ولا
رسم ، والكتب الموجودة فيها ممزقة غير مرتبة ، ولا مميّزة بين المطبوع
والمخطوط .

فبذلت الجهد وتحملت المشقة في تمييز الكتب المطبوعة عن المخطوطة
وأخذت في تصفّح الكتب المخطوطة ، فاذن فيها درّة يتيمة عتيقة بخط
ردى .

وبعد الفحص التام عن النسخة ، تبين أن الكتاب هو « ارشاد الطالبين
الى نهج المسترشدين » . وعلى أول صفحة النسخة المذكورة مرقوم
أن الكتاب بخط مؤلفه الفاضل المقداد. ومع أني غير متية-ن بأن النسخة بخط
المؤلف ، ولكن هناك شواهد تؤيد صحة النسبة ، من قدم النسخة والورق
والخط، ومن مشاهدة صاحب الرياض بعض مؤلفات المترجم بخطه في طهران
وغيرها من الشواهد الاخرى .

وأما الكتاب فهو شرح على كتاب نهج المسترشدين فى أصول الدين
للعلامة الحلبي. وهو من أمتن الشروح التي كتب على الكتاب .

قال الشيخ الطهراني فى كتاب الذريعة : ارشاد الطالبين الى نهج
المسترشدين، شرح لنهج المسترشدين فى أصول الدين تأليف العلامة الحلبي
والشارح هو الشيخ جمال الدين أبو عبد الله المقداد بن عبد الله بن محمد بن
حسين بن محمد الاسدي السيوري الحلبي ، المتوفى سنة ٨٢٦ . شرح بعنوان
« قال - أقول » أو له : ان أولى ما يصرف - الى أن قال : - فرغ منه آخر نهار
الخميس الحادي والعشرين من شعبان سنة ٧٩٢ ، وطبع بيمبىء سنة ١٣٠٣
توجد عند العلامة السيد آقا التستري نسخته بخط جدّه السيد نعمة الله

المحدث الجزائري المولود سنة ١٠٥٠ ، فرغ من الكتابة سنة ١٠٦٧ وكتبه
في آخره هذا البيت :

ان آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا الى الآثار^(١)

وكفى في جلالة الكتاب واعتباره أن الشيخ المحدث الحر العاملي «ره»
عده من مآخذ كتابه اثبات الهداة، واستخرج أحاديثه الموجودة فيه في كتابه

مصادر التحقيق والتصحيح:

قوبل هذا الكتاب على نسختين مخطوطتين :

١ - النسخة الاصلية المخطوطة بقلم مؤلفه على الظاهر ، المحفوظة في
مكتبة من مدارس طهران، وهي تقع في (٤٤٦) صحيفة، والسطور مختلفة ،
طول كتابها (١٩) وعرضها (١٤) سانتيمتراً . وفي آخر النسخة علائم تصحيح
للكتاب، وهو مكتوب بخط النسخ .

٢ - نسخة كاملة من أولها الى آخرها بخط النسخ، والكاتب مقيم بن پير
قلي زرقاني، كتبها في سنة ١٠٨٩، وفيها علائم التصحيح أيضاً .

والنسخة محفوظة في مكتبة آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي
النجفي دام ظلّه الوارف، تحت رقم (٣٤٢٧) وجعلت رمز النسخة « ن » .
وربما توجد زيادات في هذه النسخة على نسخة الاصل جعلناها بين المعقوفتين .
وقد بذلت الوسع في تصحيح الكتاب ، وعرضه على الاصول المنقولة
منها وغيرها، ولم آل جهداً في تنميته وتحقيقه حق التحقيق .

وبعد ، فأرجو من العلماء الافاضل الذين يراجعون الكتاب أن يتفضلوا
علينا بمالديهم من النقد وتصحيح ما لعلنا وقعنا فيه من الاخطاء والاشتباهات
والزلات وبالختم اني أبارك ادارة المكتبة العامة التي أسسها سماحة المرجع

الديني آية الله العظمى السيد شهاب الدين النجفي المرعشي دام ظله الوارف
على اهتمامها فى احياء آثار أسلافنا المتقدمين، وأسأل الله تعالى أن يديم ظل
سماحته المديد لرعاية هذه الحركة المباركة ، وأطلب اليه جل وعز أن يزيد
فى توفيق ولده البار العلامة الفاضل السيد محمود المرعشي، فانه خير ناصر
ومعين .

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، ونستغفره
مما وقع من خلل وحصل من زلل، ونعوذ من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ،
وزلات أقدامنا وعثرات أعلامنا ، فهو الهادي الى الرشاد ، والموفق للصواب
والسداد، والسلام على من اتبع الهدى .

السيد مهدي الرجائي

١٤٠٥/٢/١ قم المشرفة

مصادر المقدمة

- ١ - رياض العلماء
- ٢ - روضات الجنات
- ٣ - أعيان الشيعة
- ٤ - عوالي اللالي
- ٥ - أمل الامل
- ٦ - بحار الانوار
- ٧ - المقابس
- ٨ - مستدرك الوسائل
- ٩ - مقدمة كتاب اللوامع
- ١٠ - تنقيح المقال
- ١١ - لؤلؤة البحرين
- ١٢ - الكنى والالقب
- ١٣ - أعلام العرب
- ١٤ - ماضي النجف

١٥ - مقدمة التنقيح الرائع

١٦ - رجال بحر العلوم

١٧ - كشكول البحراني

١٨ - الذريعة

١٩ - كلمات المحققين

٢٠ - ریحانة الادب

٢١ - الاعتماد للمترجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الزَّكَاةَ مِمَّا مَلَكَ يَدَيْهِ قُوَّةً فِي الْإِفْكَارِ فَهُوَ عَزَّ وَجَلَّ
 الْأَذْكَارُ مُمْتَدِّمٌ فِي الظَّاهِرِ تَبَاهِيًا بِحَقِّهِ الْأَذْكَارُ حَيْدُ مَرَحِمٍ
 تَقْدِيرُ جُودِ الدَّجُودِ رِصْفَاتُ الْكَمَالِ وَنُحُوتُ الْإِلَاحَةِ وَتُكْرِمُ
 نَسَمَ أَفْضَلُ حُجَّةِ الْوُجُودِ عَلَى قَوَائِمِ الْإِلَهِيَّةِ وَتُصَوِّغُ عَانَةَ
 أَنْظَرُ تَرْكُوتِ الْخَفْيَةِ فَاجْتِبَاءُ الْعَرَفِ لِقَائِهِ هِيَ أَدْلُ عِبَادَةٍ
 وَجُودِهِ ظَهَرَ ذَلِكَ الشَّرِيعُ الْأَنَارُ وَجُودُهُ بِالْغَايَةِ حُدُودُ حُجُودِهِ
 مَرْمُوعٌ فِي مَقَاصِدِهِ وَمَرَادَانُ فَالسَّعِيدُ وَوَقُوفُ الْوَاوِيَةِ وَالسَّوْفِيَّةِ
 بِهَيْئَتِهِ أَحْيَاءُ نَسَمَاتِهِ أَيْ أَوَّلِيَا شَرْقِهِمْ تَرْقِيَانِ كَرَمِهِمْ تَتَوَسَّلُونَ
 بِدَعْوَاهُمْ تَرَابِيعُهُ وَيُنْزِعُهُ لِيُظْهِرَ الْإِيمَانَ فِيهِ جِسْمَانِ وَخَصْمَانِ
 فِي سَطْحِ عِلْمِهِ كَمَا لَمْ يَلْزَمْ عِلْمُهُ وَكَانَ قُدْرَتُهُ عَلَيْهِ عَظِيمًا وَتَرْقِيَةً
 لِقُوَّةِ الْخَلْقِ الْإِلَهِ الْكَرِيمِ وَجَعَلَ مَكْرَهُ الْخَلْقَ حَضْرَةً فِي الْمَلَكِ الْإِلَهِ
 فَسَيِّدُ الْبَحْثِ أَمَّا كَيْفَ تَبَيَّنَ وَوَسَّاسُ الْفَقْرِ سَيِّدُ الْمَلَائِكَةِ تَقْدِيرُهَا
 ذِكْرُ نَبِيِّهَا أَوَّلِي الْكِرَامَاتِ الْبَاهِيَةِ وَالْأَمَانَةِ الْعُلُوبَاتِ صُلُوحُهَا
 فِي الْأَنْبِيَاءِ وَالنَّبَاةِ أَمَّا بَعْدُ فَيُرْتَمَى كَرَمُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ
 بِحَيْثُ لَمْ يَجْلِبْ رَفْعُهُ أَنْ يَنْجَلِيَ نَدْوِيَّهِ وَيُظْهِرَ عِظَمَ طَاقَتِهِ وَجْهَهُ بِدَلِيلِ

المغفرة يا مفرج كل كرب يا مقبل العثرات يا كريم الصبح يا عظيم المن
 يا مبتدئ النعم قبل استحقاقها يا ربه يا سيده يا هادي رغبتاه
 يا الله يا الله يا الله اسلك ان تقصلي علي محمد والمحمد وان لا تشوه خلقني
 بالنار وان تقصلي عاانت اهله ولا تقصلي ما انا اهله والمحمد وحده
 والصلوات على من لا نبى بعده واله وسلم صورهم ما كتب المصنف رحمه الله تعالى
 وكتب مصنفه المقداد ابن عبد الله بن محمد بن حسين محمود السنيوري الامدي
 عفي الله عنه وغفر له ولو لا الذي ولمن علمه ولمن تعلم منه الخير والكاف المومنين
 وكان الفراغ من تصنيفه اخرها بالجمعة الحادي والعشرون من شعبان المعظم
 سنة اثنين وستين وتسعين رب اختم بالخير

وقد من نصلي هذا الكتاب
 المصنف المقداد ابن عبد الله بن محمد بن حسين محمود السنيوري الامدي
 عفي الله عنه وغفر له ولو لا الذي ولمن علمه ولمن تعلم منه الخير والكاف المومنين
 وكان الفراغ من تصنيفه اخرها بالجمعة الحادي والعشرون من شعبان المعظم
 سنة اثنين وستين وتسعين رب اختم بالخير

خبر صحيح
 لما قالوا لهم في النار بعث الله
 لا حرد ولا قوة الا بالله فهو ضامنهم الى الله
 اسندت ظهري الى الله حسبي الله
 فكلوا الله النار عليه سواي

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ

مُرْ عَشِي نَجْشِي - ق م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ الْإِغَاثَةُ
أَنْ أَوَّلِي مَا صُفِّتَ فِيهِ قُوَّةُ فَحُولِ الْأَفْكَارِ لِأَتْلُجَةَ لِحَرْائِدِ الْكَارِ
الْأَذْكَارِ مَسْتَحْدَمَةً فِي أَظْهَارِ نَتَائِجِهَا فَصَبِّحِ الْأَذْكَارَ رَحِمَ مَوْجُودِ
فُتْرَةٍ بِمُجِيبِ الْوُجُودِ وَصِفَاتِ الْكَمَالِ لَكَ وَنُفُوتِ الْجَلَالِ
لِذَاتِهِ وَتُكْرِمُ نَعْمَ آفَاضِ سَحَالِ جُودِ الْوُجُودِ عَلَى قَوَائِلِ مَا هُنَاتِ
أَثَارِهِ وَمَصْنُوعَاتِهِ لِيُظْهِرَ سِرِّي كُنْتُ كُنْتُ الْمُخْفِيَّ فَاجْهَبْتَ أَنْ
أَعْرِفَ فَمَخْلُوقَتِ الْخَالِقِ عَلَى هَيْكَلِ تَعْبِيدِهِ وَجَعَلَ مَظْهَرُ ذَلِكَ
السُّرُوعِ الْإِنْسَانِ وَحَفَهِ بِالْآلَاءِ وَالطَّافِ مَعْدَهُ لِحَصُولِ
مَرَامِهِ فِي مَقَاصِدِهِ وَمِرَادَاتِهِ فَالسَّعِيدِ مِنْ وَافِقِ أَوَامِرِهِ
وَالشَّقِيِّ مِنْ خَالِفِ مَنَهْيَاتِهِ اخْتَارَ مِنْ بَيْنِ أَفْرَادِهِ أَنْبِيَاءَ وَأَوْ
لِيَا تُشْرِفُهُمْ تَشْرِيفًا وَلِكُمْ تَكْرِيمًا وَجَعَلَهُمْ سَفَرًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ
عِبَادِهِ لِيُظْهِرُوا لَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ جِسِيمًا وَخَصَّ مِنْ بَيْنِهِمْ بِمَخَاطَبِ
وَعَلَيْكَ مَا لَمْ يَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا وَرَفَعَهُ
بِأَوَّلِكَ لِمَا خَلَقْتَ الْأَفْلَاقَ وَجَعَلَهُ مَرِيشًا لِلْمُقَرَّبِ حَمِيمٍ
مِنَ الْأَمْلَاقِ بَدَلِ لَيْلٍ فَسَبِّحْنَا فَنَسَبْتَ الْمَلَائِكَةَ وَقَدْ سَبَّحْنَا فَقَدْ
سَبَّحْنَا الْمَلَائِكَةَ فَسَبِّحْنَا بِتَقْدِيرِنَا ذَلِكَ لِنُبَيِّنَا بِحَمْدِ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ
وَاللَّهُ أَوَّلِي الْكَرَامَاتِ الْبَاهِرَاتِ وَالْمَقَامَاتِ الْعُلُوبَاتِ صَلَاةً
تَعْلَا أَقْطَارَ الْأَرْضِ وَتَعْبُدُ السَّمَوَاتِ وَتُعْبُدُ فُجْرِي مِنْ أَكْرَمِهِ اللَّهُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حفي
 الفضلاء من كنهه ونقله عن اهل البيت عليهم السلام عن قتادة عن عثمة السعدي
 الصدوق محمد بن بابويه باسناده الى النبي صلى الله عليه وآله وهو ما من اظهر الخيال وشر الصور
 يا من لم يزل يا مريد ولم يزل السمر يا عظيم العفو يا حسن النقا ويرايا واسع العفو
 ويا باسط اليدين بالرحمة يا مخرج الكربات ويا مزيل العثرات يا كريم الصلح يا عظيم
 المن يا مبتدأ النعم قبل استحقاقنا يا ربه يا سيدنا يا غايه نعمتنا يا الله يا الله
 يا الله اسئلك ان تقضي على محمد وال محمد ان لا نشوق خلقا لنا وان تفعل في حياتهم
 ولا تفعل ما انا اهله واخذلته وحاده والصلوة على من لا ينعبده وآله وسلم
 صوريه ما كتبنا الصلوة لله برحمة وكتب مصنفه المقداد بن عبد الله بن محمد
 حسين ابن محمد بن محمد السوسري الاسدي عفا الله عنه وغفر له ولوالديه ولجميع
 ولين تقام منه الخبز وكافة المزمعين وكان الفراغ من تصنيفه غرنا راجع الحادي
 والعشرين من شعبان المعظم من سنة اثنين وثمانين وسبعائة من الهجرة
 النبوية ربا ختم بالحبر واخذله ربه عالمين قد
 فرغت من تصويد هذه الرسالة الشريفة
 الموسومة بنو المسترشد بن وانا
 العبد المذنب المذنب الانيث
 المقر بالانتم ابن حاتم
 بقرقلي مقسم زرقا
 ١٧٩

كتابنا في تاريخ بني آية الله العظمى

إِسْتِشَارَةُ الطَّالِبِينَ

إِلَى

فَهْجِ الْمُسْتَرَشِدِينَ

1821

1821

1821

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ان أولى ما صرفت فيه قوة فحول الافكار ، لاقحة لخرائد أبكار الازكار ، مستخدمة في اظهار نتائجها فصيح الازكار، حمد موجد^(١) تفرد بوجوب الوجود وصفات الكمال ونعوت الجلال لذاته ، وشكر منعم أفاض سجال جود الوجود على قوابل ماهيات آثاره ومصنوعاته ليظهر سر « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف » فخلق^(٢) الخلق على هياكل تعبداته، وجعل مظهر ذلك السر نوع الانسان، وحفه بالاء والطفامعدة لحصول مرامه في مقاصده ومراداته ، فالسعيد من وافق أوامره، والشقي من خالف منهيته .

اختار من بين أفرادہ أنبياء وأولياء ، شرفهم تشریفاً، وكرمهم تكريماً وجعلهم سفراء بينه وبين عبادہ، ليظهروا لهم من فضله جسيماً ، وخص من بينهم بخطاب «وعلمك ما لم تكن تعلم»^(٣) وكان فضل الله عليك عظيماً ، وشرفه بـ « لولاك لما خلقت الافلاك» .

وجعله مرشداً لمقربى حضرته من الاملاك ، بدليل «فسبحنا فسيبحت الملائكة

(١) وفي « ن » : موجود .

(٢) وفي « ن » : فخلقت .

(٣) سورة النساء : ١١٣ .

بتسبيحنا وقدسنا فقدست الملائكة بتقديسنا .

ذلك نبينا محمد صلى الله عليه وآله ، أولي الكرامات الباهرات ، والمقامات العلويات ، صلاة تملأ أقطار الارض والسموات .

أما بعد : فحري بمن أكرمه الله من عنده ، وأولاه مزيد فضله وجليل رفته أن يتجلى بذلك ، ويظهره بحسب طاقته وجهده بدليل «ان الله يحب أن يرى آثار نعمه على عبده» فكان الكتاب الموسوم بـ«نهج المسترشد في أصول الدين» من تصانيف شيخنا وامامنا الامام الاعظم ، علامة العلماء في العالم وارث الانبياء وخليفة الاوصياء ، بل آية الله في العالمين ، جمال الملة والحق والدين ، أبي منصور الحسن بن المطهر (طهر الله رسمه وقده وكرمه ، وشرف نفسه وبجل وعظم) ، قد احتوى من المباحث الكلامية علي أشرفها وأبهاها ، وجمع من الفوائد الحكمية أحسنها وأسنها ، حتى شغف بالاشتغال به معظم الطلاب ، وعول على تقرير مباحثه جماعة الاصحاب .

و كنت ممن جد في تحرير مباحثه بالتحصيل ، وان لم أحصل منه الاعلى القليل ، حتى جمعت من مباحث المشايخ - أعزهم الله - وفوائدهم مما يتعلق به نبذة ، بحيث صار ^(١) منها بين الطلبة مما يعد على نعمة .

فحداني ذلك على جمعها في كتاب ، وتصييرها في مركز ونصاب ، ليحصل تأليف متمزقها واجتماع متفرقها ، فتعود شرحاً يعول في تقرير مباحثه عليه ، ويعرج في تحرير تقريراته اليه ، وأرهف ^(٢) عزمي على اتمام هذا الشأن ، التماس ذلك بعض أعزة الاصحاب وأجلة الاخوان ، وفقنا الله وإياه للعلم والعمل ، وجنبنا وإياه الخطأ والزلل .

وها أنا أشرع في ذلك ، مستعيناً بالله ، ومتوكلاً عليه ، ومتقرباً بوضعه

(١) وفي « ن » : تنبهاً .

(٢) أى لا أقطع عزمي بشيء قبل أن أكمله ، فهو كناية عن الجهد في اتمام الكتاب .

اليه، بعد استخارتي اياه، واتباعي أوامره فيه ورضاه، وسميته «ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين». وماتوفيقي الا بالله عليه توكلت واليه أنيب.

[تحقيق حول البسملة]

قال قدس الله نفسه : بسم الله الرحمن الرحيم .
أقول: قد جرت عادة المصنفين بالابتداء في كتبهم بذكر البسملة ، وانما فعلوا ذلك لوجوه :

الاول : قوله بسم الله الرحمن الرحيم : كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بذكر الله فهو أبت^(١).
الثاني : اتباعاً ^(٢) لنسق الكتاب العزيز، فانه معنون في أوله وسائر سورته بذكر البسملة .

الثالث قول الصادق عليه السلام : لا تترك البسملة ولو كتبت شعراً ^(٣).

الرابع : تيمناً وتبركاً بذكر اسمه تعالى .

الخامس : ان الشيء له وجود في الاعيان ، ووجود في الازهان، ووجود في اللسان ، ووجود في البنان . ووجود الله تعالى أشرف الموجودات في الاقسام كلها ، والاشرف مقدم على غير ذي الاشرف ، كما سيأتي في أقسام التقدم .

اذا تقرر هذا فنقول : الجار والمجرور هاهنا يتعلق ^(٤) بمحذوف ، تقديره

(١) هذا الحديث مشهور في كتب الشيعة والسنة ومتداول على اللسان، ولكن مرفوعاً لأمسنداً ، ولم نجد له سنداً الى الان .

(٢) وفي « ن » اتباع .

(٣) نور الثقلين عن اصول الكافي ٦/١ .

(٤) وفي « ن » : متعلق .

بسم الله أقرأ أو أكتب ، كقولهم للمعرس : باليمن والبركة ، أي أعرست .
وقدر المحذوف متأخراً ، ليختص اسم الله بالتقديم ، ولأن من عادتهم الابتداء
بالاهم ، وقال الكوفيون : انه مقدم لكونه عاملاً ، ويدل على تأخره قوله « بسم
الله مجراها ومرساها »^(١).

والاسم قيل : هو مشتق من السمة ، وهي العلامة ، لدلالته على المسمى ،
لكن يبطل ذلك تصغيره على سيم^(٢) ، و [اسم^(٣)] جمعه على أسماء ، وكان
القياس على ذلك ويسم وأوسام ، وقد تقرر في التصريف كون الصغير والجمع
يردان الاشياء الى أصولها .

والحق اشتقاقه من السمو ، وهو العلو ، لعلو المسمى به وظهوره ، ويدل
عليه تصغيره وجمعه المذكوران .

وهل هو نفس المسمى أو غيره ؟ الحق الثاني ، لكونه دالاً ، والدليل مغاير
للمدلول ، وتحقيقه في الاصول . وعند النحاة الاسم هو ما دل على معنى في
نفسه ، مجرداً عن زمن من [الازمنة^(٤)] الثلاثة .

والتحقيق هنا أن نقول : اسم الله تعالى قد يكون دالاً عليه ، لباختبار أمر
آخر ، وذلك لفظة « الله » لاغير ، وقد يكون باعتبار أمر ما^(٥) ، اما إضافة^(٦)
ذهنية كالقادر والعالم وأمثالهما ، أو سلب كالواحد والفرد والقديم والازلي

(١) سورة هود : ٤١ .

(٢) وفي « ن » : اسيم .

(٣) الزيادة من « ن » .

(٤) غير موجودة في الاصل .

(٥) وفي « ن » : أمر آخر .

(٦) وفي « ن » إضافة .

والابدي ، أو اضافة وسلب كالحي والواسع والعزيز والرحيم ، فجملة أسماء الله تعالى ترجع في التحقيق الى ذلك .

« الله » قيل : أصله لاه على وزن فعل ، فالحق به الالف واللام للتفخيم والتعظيم فقط ، لا للتعريف ، إذ أسماؤه تعالى معارف . وقال سيبويه : أصله الاه على وزن فعال ، فحذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف ، ولذلك قيل في النداء « يا الله » بقطع الهمزة ، كما يقال « ياله » ، ولو كانت غير عوض لم تثبت في الوصل ، كما لم تثبت في غير هذا الاسم .

وهل هو مشتق أو جامد ؟ قال الخليل : بالثاني ، إذ لا يجب في كل اسم أن يكون مشتقاً ، والالزم التسلسل . وقال قوم : بالاول فقال بعضهم من الاوهية اي العبادة ، والتأله التبعيد ، فعلى هذا هو الذي يحق له العبادة ، لقدرتـه على أصول النعم ، فهو اسم يختص به تعالى أولاً وأبداً .

وقيل : مشتق من الوله ، وهو التحير ، لتحير العقول في كنه عظمتـه . وقيل من قولهم ألفت الى فلان أي فزعت اليه ، لأن الخلق يفزعون اليه بحوائجهم فقيل للمألوه اليه كما يقال للمؤتم به امام^(١) .

وقيل : من لاه أي احتجب ، لاحتجابه عن تخيل الاوهام [وادراك الحواس له^(٢)] وقيل : من لاه أي ظهر ، لظهوره بآياته ودلالاته .

وفي التحقيق هو اسم غير صفة ، ويسدل على الذات الموصوفة بجميع الكمالات ، المنزهة عن النقصان ، التي هي مبدأ لجميع الموجودات .

« الرحمن الرحيم » فعلا وفعل كغضبان وغضيب^(٣) ، مشتقان من

(١) وفي « ن » امامة .

(٢) هذه العبارة غير موجودة في نسخة الاصل .

(٣) وفي « ن » : وعظيم .

الرحمة ، وهي افاضة الخير على المحتاج ، وارادته له عناية به ، وهي قد تكون عامة للمستحق وغيره ، وقد تكون خاصة للمستحقين دون غيرهم ، ورحمة الله تعالى عامة ، لانه أراد الخير لكل موجود ، وفعله به أحوال الدنيا والاخرة .

وفي « الرحمن » من المبالغة ما ليست للرحيم ، ولذلك قيل : الرحمن لجميع الخلق ، والرحيم بالمؤمنين خاصة . وروي عن الصادق عليه السلام أنه قال : « الرحمن اسم خاص بصفة عامة ، والرحيم اسم عام بصفة خاصة »^(١).

وبيان ذلك : أن الرحمن لا يسمى به غير الله تعالى ، والرحيم قد يطلق على غيره ، فهو في^(٢) هذا الوجه مساو لاسم الله تعالى ، الذي هو علم على ذاته مختص به ، وان كان مشتقاً من الرحمة ، لجواز اختصاص الرحمن بنوع من الرحمة ، لا يتصور حصولها لغير الله سبحانه وتعالى ، ولذلك جمع الله سبحانه بينه وبين اسمه الخاص في قوله « قل ادعوا الله أوادعوا الرحمن »^(٣). وأما كونه بصفة عامة ، فلما عرفت أنه رحيم^(٤) لجميع الخلق .

وأما عموم اسم الرحيم ، فلقولهم : أب رحيم وقلب رحيم . وأما خصوص صفته ، فلقلوله « وكان بالمؤمنين رحيماً »^(٥).

قال : الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلال ، المرشد الى سبيل^(٦) الصواب في المعاش والمآل ، والصلاة على سيدنا محمد النبي من الخطأ في المقال والفعال ، وعلى آله الاطهار خير آل .

(١) التوحيد للصدوق : ٢٣٠ .

(٢) وفي « ن » من .

(٣) سورة الاسراء : ١١٠ .

(٤) وفي « ن » : رحمة .

(٥) سورة الاحزاب : ٤٣ .

(٦) وفي المطبوع من المتن : سبل .

[مقدمة مؤلف الكتاب]

أما بعد : فهذا كتاب (نهج المسترشدين في أصول الدين) لخصت فيه مبادئ القواعد الكلامية ، ورؤوس المطالب الاصولية ، نفع الله تعالى به طلاب اليقين انه خير موفق ومعين .

اجابة لسؤال الولد العزيز (محمد) أيده الله تعالى بعنايته ، ووفقه للخير ، وملازمة طاعته ، وأيده بالعنايات الربانية ، وأسعده بالالطاف الالهية .

أقول: الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل ، فالوصف شامل للحمد^(١) وغيره وتقييده بالجميل خرج غير الجميل من الذم والهجاء ، وقولنا على جهة التعظيم والتبجيل خرج به الاستهزاء .

والمراد بالجميل هو أن يكون اختياريًا ، أي صادرًا من الفاعل بقدرته واختياره ، لا أن يكون طبيعيًا ، وبذلك يقع الفرق بينه وبين المدح ، اذ المدح يقال للاختياري وغيره ، كما يمدح على حسنه وجودة نسبه .

لا كما قال الزمخشري : انهما أخوان ، وذلك لان جعلهما أخوين يفيد تأكيداً ، وعلى ما قلناه يكون تأسيساً ، وهو أولى من التأكيد ، كما قرر في اصول .

واللام لا يجوز أن تكون عهدية ، لعدم تقدم معهود ذكره ، كقوله تعالى « كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول^(٢) » . ولا يحسن فرض معهود ذهني ، لانه يكون منافياً للبلاغة ، وعموم اثبات الحمد لله . ولا يجوز أن

(١) وفي «ن» للجميل .

(٢) سورة المزل : ١٦ .

[تكون] استغراقية ، كقوله تعالى « ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا ^(١) » لان الحمد طبيعة واحدة ليس ^(٢) فيه تعدد ، فبقي أن يكون لام الحقيقة ، كقولك : الرجل خير من المرأة «واني أخاف أن يأكله الذئب ^(٣)» .
ومعناه حقيقة الحمد وطبيعته ثابتة لله تعالى ، دائماً مستقراً ، ولذلك أتى بالجملة الاسمية الدالة على ذلك ، دون الفعلية الدالة على التجدد والتصرم ، كقوله : حمدت الله ، أو أحمد الله .

إذا عرفت ذلك فللحمد خاصتان : الاولى : كونه باللسان [خاصة] ^(٤) ، قال الله تعالى «وقالوا الحمد لله» ^(٥) ، والقول لساني . الثاني : أنه لا يشترط فيه سبق نعمة ، لوروده مع النعمة تارة ، كقوله تعالى «الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسماعيل ^(٦)» ومع عدم ذكرها أخرى ، كقوله تعالى «وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ^(٧)» الآية .

وخلاف هاتين الخاصتين خاصة ^(٨) الشكر : فانه يكون باللسان والقلب والجوارح ، كقوله تعالى «اعملوا آل داود شكراً ^(٩)» ، ويستدعي سبق النعمة

(١) سورة العصر : ٢ .

(٢) في «ن» : فليس .

(٣) سورة يوسف : ١٣ وليس في الآية « واني أخاف » والصحيح « وأخاف أن » الخ .

(٤) غير موجودة في نسخة الاصل .

(٥) سورة الاعراف : ٤٣ .

(٦) سورة ابراهيم : ٣٩ .

(٧) سورة الاسراء : ١١١ .

(٨) كذا في «ن» وفي نسخة الاصل : الخاصيتين خاصة .

(٩) سورة سبأ : ١٣ .

كقوله تعالى «وان ربك، لذو فضل على الناس ولكن أكثرهم لا يشكرون»^(١) فبينهما العموم من وجه ، كالحيوان والايض .

«لله» مر معناه ، واللام فيه للملك والاستحقاق، كالمال لزيد ، ويكون مرقفاً لكسر ما قبله ، ويفخم اذا فتح ما قبله أَوْضَم ، وقيل : فخم فرقاً بينه وبين الالة^(٢) ، اذ بعضهم يقف عليها بالهاء .

«المنقذ» أي المخلص والمنجي .

و«الحيرة» قيل هي : الجهل البسيط، أي عدم العلم : والضلال هو الجهل المركب وهو عدم العلم مع ادعاء العلم وقيل : الحيرة هي التردد بين النقيضين والضلال الاعتقاد الباطل الحاصل عن شبهة .

والتحقيق هنا أن نقول : اذا كان لنا مطلوب من المطالب ، فانه يحصل لنا البتة اذا قام الدليل عليه ، وان لم يحصل ، فاما من تعارض الادلة فتحصل الحيرة ، أو من قيام شبهة على نقيضه فيحصل الضلال ، والله تعالى هو المنجي من كليتهما ، فحمده على ذلك .

فان قلت : نعم الله تعالى أعم من ذلك ، فكان ذكر الاعم أولى .

قلت : لاشك أن نعم الله تعالى غير متناهية ، لكنها تتفاوت في الكمال والمقدار فأعظمها هو الهداية الى الاعتقادات الحققة^(٣) اليقينية في المعالم الدينية، اذ باعتبارها يحصل الخلاص من العذاب السرمد، والحصول على النعيم المؤبد .

واذا حصلت هذه الهداية ، انتفت الحيرة والضلال ، فيكون انتفاؤهما

(١) سورة يونس : ٦٠ .

(٢) وفي «ن» : الاله .

(٣) وفي «ن» العقائد الحققة .

والانقاذ منها اعظم النعم ، فلذلك خصه بالذكر ابتداءً .
ثم أردف ^(١) بذكر كليات نعمه اجمالاً ، وهو أنه أرشد الى سبيل الصواب
فى المعاش وهي دار الدنيا ، والمآل وهي دار الآخرة .
و«المرشد» هو الذي يحصل منه الرشاد ، وهو وجدان ما يوصل الى المطلوب .
و«السبل» ^(٢) هى الطرق ، والصواب هو المطابق لما فى نفس الامر ،
وتلك الطرق اما علمية محضة ، كالاقتادات الحققة ^(٣) من التوحيد والعدل والنبوة
والامامة ، واما علمية عملية كالعلم بالعبادات الخمس ، والعلم بكيفية المعاملات
والاحكام ، وغير ذلك مما يتم به انتظام أحوال النوع الانساني فى الدنيا والآخرة
كالشرعيات . فالقسم الاول يعلم بعلم الكلام الذي نحن بصدد ^(٤) وتقرير
مباحثه ، والقسم الثانى يحصل بعلم الفقه .
ولما كان هذا الارشاد المذكور يحصل بواسطة النبي صلى الله عليه وآله ،
كان له علينا نعم تستدعي الشكر عليها ، فعقب الحمد بذكر الصلاة عليه .
و«الصلاة» هنا من الله تعالى بمعنى الرحمة ، ومن الملائكة الاستغفار ،
ومن الادميين الدعاء . واللام فيه لاستغراق الجنس ، اذ لها أفراد متعددة كما
ترى . وسمي محمداً ، لكثرة خصالة المحمود ، وتحليته بالكمالات العلمية
والعملية .
و«المعصوم» المتصف بالعصمة ، وهي لغة المنع ، واصطلاحاً هي عبارة

(١) وفى «ن» أردفه .

(٢) كذا فى نسخة الاصل وهو يوافق ما فى المطبوع من المتن ، وينابر ما ذكر

أولاً ، وفى «ن» السبيل .

(٣) وفى «ن»: الحققة .

(٤) وفى «ن»: بصدد تقرير .

عن لطف يفعله الله تعالى بالمكلف ، بحيث يمتنع منه بسببه وقوع المعصية وارتفاع الطاعة ، مع قدرته عليهما .

و«الخطأ» ضد الصواب [وقد عرفته] ^(١).

واعلم أنه عليه السلام معصوم في أربعة : الاول : في مقاله لايقول باطلا . الثاني : في فعالة لايفعل باطلا . الثالث : في تروكه لايترك حقاً . الرابع : في تقريراته ، أي لايقرب بحضرته باطل وهو ساكت عنه ، اذ لايجوز له التقية . والثلاثة الاول يشاركه الامام فيها ، وأما الرابع فلا ، اذ يجوز على الامام التقية كما سيجيء بيانه انشاء الله .

و«آل» أقرباؤه ، والمراد بآله صلى الله عليه وآله هو : علي وفاطمة والحسنان عليهم السلام ، وهم الذين أذهب الله عنهم الرجس ، كما جاء به النص ^(٢) . ويمكن أن يدخل فيه باقي الائمة التسعة المشهورين ، لمشاركتهم له في العصمة صلوات الله عليهم أجمعين .

وألف آل منقلبة عن همزة هي بدل من هاء «أهل» ، ولايستعمل هذا اللفظ الا في الاشراف ، فيقال : آل الله وآل محمد ، كقول عبد المطلب رحمة الله عليه : نحن آل الله في كعبته ، لم يزل ذاك على عهد ابراهيم . ولا يقال : آل الاسكاف والزبال . والاهل يعم الكل ، وأما قوله تعالى «ادخلوا آل فرعون ^(٣)» فلانه كان شريفاً في قومه معظماً فيهم .

«أما بعد» كلمة تسمى فصل الخطاب ، ومعناها : بعد حمد الله والصلاة

(١) ليس في نسخة الاصل .

(٢) سورة الاحزاب : ٣٣ . والروايات من الفريقين في ذلك متواترة ، وقد أخرجنا أخباره عن العامة في ذيل كتاب الطرائف للسيد ابن طاووس ١٢٢ .

(٣) سورة غافر : ٤٦ .

على نبيه وآله. وأول من تكلم بها قيل : داود عليه السلام ، واليه الإشارة بقوله تعالى «آتيناه الحكمة وفصل الخطاب»^(١) وقيل : علي عليه السلام ، وقيل : قيس بن ساعدة اليايادي حكيم العرب .

و «الكتاب» يحتمل معنيين: أحدهما المكتوب، وهو المشهور من معاني اللفظ، وهو مصدر سمي المفعول به ، كقولك «رجل رضي» أي مرضي ، و«هذا خلق الله» أي مخلوقه ، فيكون معناه على هذا [الشيء] فهذا المكتوب في كذا والثاني أنه من الكتب بمعنى الشيء الذي يفعل به الجمع ، كالنظام لما ينظم به ، فيكون معناه على هذا الشيء الذي يجمع به كذا .

و «النهج» الطريق الواضح .

و «المسترشدون» الطالبون للرشاد ، اذ السين سين الطلب ، والرشاد قد عرف معناه .

و «الأصول» جمع أصل ، وهو لغة ما يبنى عليه غيره ، وعرفاً هو الدليل لابتناء المدلول عليه .

و «الدين» الطريقة والشرعية ، ويسمى هذا العلم بأصول الدين لان العلوم الدينية من الفقه والحديث والتفسير متوقفة على صدق الرسول المبين في هذا العلم ، فيكون هذا العلم أصلاً لتلك العلوم .

وسمي [أيضاً] بعلم الكلام لوجوه :

الاول : أن المتقدمين كانوا يعنونون فصول مباحثهم بالكلام فيقولون : كلام في القدرة ، كلام في التوحيد ، كلام في العدل - الى غير ذلك - فلما كثر لفظ الكلام في بحثهم سمي عام الكلام .

الثاني: قيل: ان أول مسألة بحث عنها في هذا العلم ، واختلف^(١) فيها آراء الباحثين في الاسلام ، هي مسألة كونه^(٢) تعالى متكلماً ، ومعنى الكلام وقدمه أو حدوثه الى غير ذلك، وبعد ذلك انضم اليه باقي مباحث الصفات والافعال، فحيث كان أول مباحثه مسألة الكلام سمي به .

الثالث : ان الماهر فيه المستحضر لقوانينه يصير له قوة الكلام مع الغير ، والمجادلة في الامور العقلية وغيرها . وبالجملة هو علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد.

(لطيفة)

تفضيل^(٣) علم على علم آخر بأمور :

اولال: بشرف^(٤) معلومه ، فان عام الدباغة يس له نسبة في الشرف الى علم الجوهر ، وذلك ضروري .

الثاني : كون أحد العلمين أوثق برهاناً ، بأن يكون يقينياً ، فانه أشرف من غيره الذي [تكون] أدلته غير يقينية .

الثالث : كون العلم محتاجاً اليه في [كل] العلوم الدينية يستحق التفضيل على غيره .

الرابع : كون العلم غير قابل للنسخ والتغيير ، يستحق الاشرفية على غيره من القابل لذلك .

(١) في «ن» : واختلفت .

(٢) في «ن» : كون الله تعالى .

(٣) في «ن» انه انما يفضل .

(٤) في «ن» : شرف العلم بشرف .

الخامس : كون العلم باقياً ببقاء النفس ، ويبقى أثره السى بعد الممات والمفارقة ، يستحق الاشرفية [والاعظمية] على غيره .

ولاشك أن علم الكلام لهذه الوجود المفيدة للشرف والتفضيل ، فيكون أشرف العلوم ، وهو المطلوب .

قوله «لخصت» التلخيص هو التبيين ، وقيل : هو حذف الزوائد والاتيان بالفوائد .

و «المباديء» هي الامور التي يبنى عليها مسائل العلم ، والمسائل هي المطالب المثبتة^(١) في العلم ويجهل انتساب محمولاتها الى موضوعاتها .

و «القواعد» جمع قاعدة ، وهي مرادفة للاصل والقانون ، وهو [الامر] الكلبي المنطبق على جزئيات كثيرة ، بحيث تعرف أحكام تلك الجزئيات من ذلك الكلبي .

و «الكلامية» منسوبة الى علم الكلام وقد عرفته ، والاصولية منسوبة الى علم الاصول وقد عرفتها أيضاً .

«نفع» أي ينفع ، اذ الفعل الماضي اذا وقع في معرض الدعاء أفاد الاستقبال وكذلك البواقى .

و «اليقين» هو اعتقاد الشيء بأنه كذا ، مع اعتقاد أنه لايمكن أن يكون الاكذا ، اعتقاداً مطابقاً لما في نفس الامر ، غير ممكن الزوال .

فاعتقاد الشيء جنس ، وبالقيد الاول يخرج الظن ، وبالثاني الجهل المركب . وبالثالث اعتقاد المقلد للحق ، وأما المقلد للباطل فداخل في الجهل المركب والتوفيق هو حصول الشرائط وارتفاع الموانع وقيل : جعل الاسباب متوافقة في التسبب ، و[قد] عرفه الغزالي بانه موافقة أفعال العبد لقضاء الله وقدره .

(١) وفي «ن» : المثبتة ، المثبتة .

- و «المعين» من حصلت منه الاعانة ، وهي الاسعاد على الفعل .
 و«السؤال» هو طلب الادنى من الاعلى .
 و «العناية» هي وجود الشيء على أتم ما ينبغي ان يكون .

[تقسيم المعلوم]

قال قدس الله سره : ورتبته^(١) على فصول : الاول في تقسيم المعلومات :
 المعلوم أما أن يكون موجوداً ، وهو الثابت العين ، أو معدوماً وهو المنفي
 العين .

أقول : الترتيب في اللغة هو جعل كل شيء في مرتبته [ومحلّه] واصطلاحاً
 جعل الاشياء المتكثرة ، بحيث يطلق عليها اسم الواحد ، ويكون لبعضها الى
 بعض نسبة بالتقدم والتأخر^(٢) .

إذا عرفت هذا فنقول : انما قدم هذا البحث هنا في تقسيم المعلوم على
 باقى الاقسام ، لكونه أعم موضوعاً ، فان المعلوم - وهو الصورة الحاصلة في
 الذهن - أعم مفهوماً من باقى الاقسام الاتية .

وحينئذ نقول : المعلوم الذي هو الصورة الذهنية ، أما أن يكون له
 تحقق في الخارج عن الذهن ، أو لا يكون . فان كان الاول فهو الموجود [و]
 الثابت العين أي الثابت الحقيقة . وان كان الثاني فهو المعدوم والمنفي العين
 وليس هناك قسم آخر ليس واحداً بين^(٣) هذين القسمين ، لان ذلك حصر

(١) وفي المطبوع من المتن : وبنيته .

(٢) وفي «ن» : بالتقديم والتأخير .

(٣) وفي «ن» : من .

ضروري لايحتمل الزيادة والنقصان ، فان انحصار الشيء بين أن يكون من أول الاوائل لاينكره عاقل .

[عدم وجود الواسطة بين الموجود والمعدوم]

قال: ولا واسطة بينهما على المذهب الحق، لقضاء الضرورة بهذا الحصر. أقول : هذا اشارة الى خلاف مشائخ المعتزلة، غير أبي الحسين البصري فانهم أثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم ، وسموها بـ « الحال » وعرفوها بأنها صفة لموجود لاتوصف بالوجود ولا بالعدم ولا بغيرهما من المتقابلات . ومعرفة هذا المذهب يتوقف على تقرير مقدمة وهي :

ان المفهوم ينقسم الى قسمين : قسم يعقل لا بالقياس الى غيره كالجوهر مثلا فان معناه الموجود القائم بنفسه [ليس مقيساً الى غيره]^(١). وقسم لا يعقل الا مقيساً الى الغير كشريك الباري ، فانا اذا قلنا الباري ليس له شريك ، كان معناه ان ليس هناك^(٢) ما نسبته الى الباري كنسبة زيد الى عمرو بالمثلثة ، فلا يعلم الا مقيساً الى الغير .

اذا تقررت هذه المقدمة نقول : المفهوم لا يخلو أما أن يكون معقولا^(٣) بالقياس الى نفسه أولاً ، فان كان الاول فهو الثابت ، وان كان الثاني فهو المنفي والاول أما أن يرد عليه صفة الوجود أو العدم ، أو لا يرد عليه شيء منهما ، فان كان الاول فهو الموجود ، وان كان الثاني فهو المعدوم ، وان كان الثالث فهو الواسطة والحال .

(١) كذا في هامش نسخة الاصل .

(٢) وفي «ن» : موجود .

(٣) وفي «ن» مفهوماً .

واستدلوا على تحقق مثل هذا المعنى بوجهين :

الاول : ان الوجود زائد على الماهية ، فأما أن يكون موجوداً أو معدوماً أو لاموجوداً ولامعدوماً ، والقسمان الاولان باطلان ، فتعين الثالث ، فثبتت الواسطة ، وذلك هو المطلوب .

أما بطلان القسم الاول فلانه لو كان موجوداً لكان له وجود ، وننقل الكلام الى وجوده ونقول فيه كما قلنا في الاول ، ويلزم التسلسل وهو محال .

وأما القسم الثاني فلانه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه ، واتصاف الشيء بنقيضه أيضاً محال ، واذا بطل هذان القسمان تعين الثالث .

الثاني : أن السواد والبياض أمران ثابتان يشتركان في اللونية ، والمشارك بين^(١) الثابت ثابت ، فاللونية ثابتة . ثم [ان] السواد تميز عن البياض بأمر يجب أن يكون مغايراً لما به الاشتراك ، والا لما تحققت الاثنية ، وبذلك المميز تعين كل واحد منهما . وحينئذ نقول : ذلك المشترك - أعني اللونية - أما أن يكون موجوداً أو معدوماً أو ليس واحداً منهما ، والا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال ، والثاني باطل أيضاً والا لكان المعدوم جزءاً من الموجود .

أما الاول فلان اللونية قائمة بالسواد والبياض ، وهي عرض وهما عرضان فيلزم ما قلناه .

وأما الثاني فلان المشترك جنس والجنس جزء ، فلو كان معدوماً لكان جزء السواد والبياض معدوماً ، فيكونان معدومين ، هذا خلف .

واذا بطل [هذان] القسمان تعين القسم الثالث ، وهو المطلوب .

والجواب : أما من حيث الاجمال فهو أن هذا ايراد على الضروريات ، فلا

(١) وفي «ن» : في .

يكون مسموعاً ، اذ الضروري غير قابل للتشكيك .

وأما من حيث التفصيل فنقول : أما الوجه الاول فنجيب عنه بوجهين :
الاول : ان الوجود غير قابل لتلك القسمة المفروضة ، فان انقسام الشيء الى نفسه والى غيره محال ، فانه [كما] لا يقال السواد اما سواد واما بياض ، فكذا هنا لا يقال الوجود اما موجود أو معدوم ، واذا بطل التقسيم المذكور بطل ما ذكرتموه .

الثاني : انا نختار أن الوجود موجود ، قلتم : فيكون له وجود . قلنا : لا نسلم ، بل وجود الوجود عينه ، ولا يلزم حينئذ تسلسل . ومثاله في الحسن أن يقال : الضوء أما مظلم أو مضيء ، فان كان مظلماً لزم اتصاف الشيء بنقيضه ، وان كان مضيئاً لزم أن يكون للضوء ضوء آخر .

فيقال في الجواب : ان الضوء مضيء بنفسه ، لاعتبار ضوء آخر .

وأما الوجه الثاني : فيجيب عنه بوجهين :

الاول : انا نختار أن اللونية موجودة في الذهن ، فانها كلية والكلية ثابت ذهنياً كما يجيء .

الثاني : سلمنا أنها موجودة في الخارج ، ولا يلزم المحال ، اذ العرض يقوم بالعرض كالبطء والسرعة القائمين بالحركة ، وسيأتي تحقيقه .

[تقسيم كل من الموجود والمعدوم الى الخارجى والذهنى وبيانهما]

قال : والموجود أما أن يكون ذهنياً لا غير كالاشياء المتصورة في الذهن المنفية في الخارج ، كما نتصور جبلا من ياقوت أو^(١) بحر آمن زبيق ، وأما أن

(١) وفى المطبوع من النهج : و .

يكون خارجياً .

أقول : لما فرغ من قسمة المعلوم شرع في قسمة أخرى أخص من الاولى بحسب المفهوم ، وان كانت متساوية لها في العموم ، وذلك لان قوله «والموجود» الى آخره : أما أن يعني به الخارجي ، فلا يصح انقسامه الى الذهني والخارجي والا لزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره ، أو يعني به المطلق ، فيكون مساوياً للمعلوم في الصدق ، وهو المطلوب .

لكن يرد على المصنف أنه جعله قسماً للمعدوم ، مع أن المعدوم قسماً منه ، فيلزم أن يكون قسيم الشيء قسماً له ، وهو باطل وانما قلنا انه جعله قسماً للمعدوم لانه قسم المعدوم بعد ذلك ، كما يجيء .

اذا عرفت هذا فاعلم أن الموجود بالنسبة الى الذهن والخارج على ثلاثة أقسام :

الاول : أن يكون موجوداً فيهما ، كالامور الخارجية اذا تصورناها في الذهن كما اذا تصورنا صورة السماء وأفلاكها .

الثاني : أن يكون موجوداً في الخارج لا غير ، كالاشياء الخارجية اذا لم نتصورها .

الثالث : أن يكون ذهنياً لا غير ، كالاشياء المتصورة في الذهن المنفية في الخارج ، كما اذا تصورنا جبلاً من ياقوت أو بحراً من زبيق ، فان ذلك موجود في الذهن ، وأما في الخارج فيلس له تحقق .

وكذا نقول في المعدوم ، اما معدوم فيهما كشرىك الباري اذا لم نتصوره ، أو معدوم في الذهن خاصة ، كالاشياء الخارجية اذا لم نتصورها ، أو معدوم في الخارج ، كالصور الذهنية غير الموجودة في الخارج .

(فائدة)

أنكر قوم الوجود الذهني. وهو خطأ، فانناحكم على موضوعات معدومة في الخارج بأحكام ايجابية، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف، فاذن ليس ^(١) موجوداً في الخارج، فيكون موجوداً في الذهن وهو المطلوب. احتج المنكرون: بأن تصور الحرارة والبرودة، فلو كانتا موجودتين في الذهن، لزم كونه حاراً بارداً، وهو باطل، لكونه مجرداً غير قابل لشيء منهما، وللزم اجتماع الضدين، اذ الفرض حصولهما معاً في الذهن، وهو باطل وبيان الملازمة ظاهر على ذلك التقدير.

أجاب المحققون: بأن الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والبرودة بل صورتها ومثالهما، وهما ما غيران للماهية، والمقتضي للسخونة هي ^(٢) الحرارة الخارجية لاصورتها ومثالها، والتضاد انما هو بين الماهيات الخارجية لا بين صورها، فلا يلزم حينئذ اجتماع الضدين.

[تقسيم الموجود والمعدوم الخارج الى الواجب والممكن]

قال: فاما أن يكون واجب الوجود لذاته، وهو الذي يستحيل عليه العدم لذاته، وهو الله تعالى لاغير، واما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو الذي يجوز عليه العدم، وهو ما سوى الله تعالى. والمعدوم اما أن يكون ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري تعالى، وهو الذي لا يصح وجوده البتة، واما أن يكون ممكن الوجود، كالمتجددات من المعدومات.

(١) في «ن»: واذ ليس بموجود.

(٢) في «ن»: هو.

أقول : هذا تقسيم للموجود الخارجي الى الواجب والممكن ، وتقديره أن [نقول:] الموجود الخارجي اما أن يكون وجوده من ذاته أولاً، فالاول هو الواجب الوجود لذاته، والثاني هو الممكن . وفائدة قيد « لذاته » في الواجب ، ليخرج الواجب بغيره، فانه ممكن لذاته ، كوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة.

والمعدوم أي الخارجي اما أن يكون عدمه لذاته أولاً، فان كان الاول فهو الممتنع الوجود لذاته، كشريك الباري تعالى ، والثاني هو المعدوم الممكن الوجود، كالمتجددات من الحوادث اليومية شيئاً فشيئاً . وفائدة « لذاته » في الاول، ليخرج الممتنع لغيره ، كعدم المعلول عند عدم علته التامة، فانه ممكن لذاته ممتنع لغيره .

[انحصار ثبوت المعدوم الممكن في الذهن]

قال: ولا ثبوت له الا في الذهن، اذ لافرق بين الثبوت والوجود عند العقل ومن جعلهما أمرين متغايرين فقد كابر مقتضى عقله.

أقول: يشير بذلك الى القسم الثاني من أقسام المعدوم، أعني الممكن ، فانه لا ثبوت له الا في الذهن لا غير، لما عرفت من الحصر الضروري، فان الحاصل عن ذلك، أنه لافرق بين الثبوت والوجود عند العقل، فلو كان المعدوم ثابتاً في الخارج لكان موجوداً فيه، هذا خلف .

قوله «ومن جعلهما» اشارة الى مذهب المشائخ المعتزلة المتقدمين كأبي علي وابنه واتباعهما، فانهم جعلوا الثبوت أعم من الوجود والعدم، وهما أخصان تحته. فعندهم أن المعدوم ثابت حالة العدم خارج الذهن.

واتفقوا على أن الذوات المعدومة متباينة بأشخاصها ، وأن الثابت من كل

نوع عدد غير متناه، وأن الفاعل ليس له تأثير في جعلها ذواتاً^(١) ولا في وجوداتها، بل في جعلها موجودة، وإن تلك الذوات في العدم متساوية في الذاتية، لشمول اسم الذات لها، وإنما يتميز بعضها عن بعض بصفات الاجناس، كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد.

الأن ابن عياش^(٢) منهم فانه قال: بأنها عرية عن الصفات، ولهم تفريعات^(٣) في هذا المقام لا يليق ذكرها، طولها وعدم فائدتها. خصوصاً مع وهنها^(٤). وهؤلاء إنما ارتكبوا هذه الجهالة^(٥) لجهلهم بالوجود الذهني، ونحن لما حققناه واعترفنا بصحته، سقطت عنا هذه الجهالات.

وابطال مذهبهم وإن كان ظاهراً من الحصر السابق الضروري، لكن نشير الى بعض حججهم ونجيب عنها زيادة في البيان، فنقول: احتجوا بأن المعدوم متميز، وكل متميز ثابت، ينتج أن المعدوم ثابت، أما الصغرى فلو جوه:

الاول: اننا نعلم طلوع الشمس غداً من مشرقها، وهو معدوم الآن، وما هو معلوم متميز عما ليس بمعلوم.

الثاني: اننا نميز بين الحركة يمنة ويسرة، وبين الحركة الى السماء، ونحكم بقدرتنا على أحدى الحركتين، وهي الاولى دون الثانية، أعني الحركة الى

(١) في «ن»: ذوات عدد.

(٢) في «ن»: ابن عباس.

(٣) في «ن»: تعريفات.

(٤) في «ن»: وهما.

(٥) في «ن»: الجهالات.

السماء ، والحكم على أحدهما بأنها ^(١) مقدورة دون الاخرى من دون تمييزهما محال، فالمعدوم متميز.

الثالث: انانريد اللذات السعدومة، ونكره الالام المعدومة، وما هو مراد متميز عما ليس بمراد.

وأما الكبرى: فلان تمييز الشيء عن غيره صفقه، وثبوت الصفة فرع على ثبوت الموصوف.

والجواب: انانقض دليلكم اجمالاً بالامتنعات، كشرىك البارى، فانه معلوم وكل معلوم متميز، فيكون ثابتاً، وأنتم لا تقولون به وكذا المركبات الممكنة المعدومة خارجاً، كالبحر من الزىق والجبل من الياقوت، فان دليلكم منطبق عليها، مع أنكم توافقون على انتقائها خارجاً.

وتفصيلاً بأننا نقول: أي شيء تعنون بالتمييز الذهني أو الخارجى، فان عنيتم الاول فمسنلم، وان عنيتم الثانى فدليلكم لا يدل على ذلك، فان العلم والقدرة والارادة انما يستلزم التمييز في الذهن فقط، والتمييز الذهني يستلزم الثبوت الذهني لا الخارجى.

[تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض]

قال: الفصل الثانى في أقسام الممكنات الموجود الممكن: أما أن يكون متحيزاً، وهو الحاصل في مكان يشار اليه اشارة حسية بأنه هنا أو هناك لذاته، وهو الجوهر وما يتركب منه أو حالاً فيه وهو العرض.

أقول: هذه قسمة أخرى أخص مما تقدم، لان موضوعها وهو الممكن أخص من المعلوم والموجود فلهذا أخرها. فقله «الموجود» يحترز به عن المعدوم،

(١) فى «ن» بكونهما .

وقوله «الممكن» يحتز به عن الواجب، فانه لا يصدق عليه الجوهر ولا العرض،
والتقسيم هاهنا على رأي المتكلمين.

اذا تقرر هذا فنقول: القسمة العقلية [هنا] تقتضي أقساماً ثلاثة: لان الممكن
اما أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز أو لامتحيزاً ولاحالاً في المتحيز، لكن
القسم الثالث نفاه أكثر المتكلمين، وسيأتي حجتهم في نفيه وجوابها،
فانحصرت القسمة في اثنين، وهما المتحيز والحال في المتحيز.

أما المتحيز فهو الجوهر وما يتركب منه، أعني الخطوط والسطوح والأجسام
والمراد بالمتحيز هو الحاصل في مكان يشار إليه إشارة حسية، بأنه هنا أو هناك
لذاته وانما قيدنا بقولنا «لذاته» احترازاً عن العرض، فانه أيضاً يقبل الإشارة الحسية
لكن لالذاته بل بواسطة محله.

وأما الحال في المتحيز فهو العرض وهو الحاصل في محل [بحيث] يشار
إليه إشارة حسية لالذاته.

اذا عرفت هذا فهاهنا فوائد:

الاول: الإشارة الحسية هي امتداد موهوم أخذ من المشير منتهى بالمشار
إليه، وانما كانت حسية لقيامها بالوهم الذي هو أحد الحواس الباطنة.

الثاني: انما قيدنا الإشارة^(١) بكونها حسية في قوله «يشار إليه إشارة حسية»
لان الإشارة العقلية تكون أيضاً إلى العرض لذاته، بل لاتختص بالجوهر والعرض
فانها صادقة على المجرد أيضاً، فان كل معقول يشار إليه في التعقل^(٢) إشارة
عقلية.

الثالث: اعلم أن الحكماء يسلمون انحصار الممكنات في الجوهر والعرض

(١) في «ن» قيد الإشارة.

(٢) في «ن»: التعقل.

لكنهم يقولون: [إن] الجوهر أعم من المتحيز وغير المتحيز، وتقرير القسمة على رأيهم أن الممكن اما أن يكون موجوداً في موضوع، وهو العرض، والمراد بالموضوع هو المحل المقوم لما يحل فيه، أو يكون موجوداً لا في موضوع، وهو الجوهر.

ثم الجوهر اما أن يكون حالا في محل، أو مركباً من ^(١) الحال والمحل أو لاحالا ولا محلا ولا مركب منهما.

اما الحال فهو الصورة وهو الجوهر المقوم لما يحل فيه. وأما المحل فهو المادة، وهو الجوهر المتقوم بما يحل فيه.

وأما المركب من الحال والمحل فهو الجسم والمركب من المادة والصورة وأما الذي ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما فهو الجوهر المجرد، وهذا ينقسم قسمين: لانه اما أن يكون له تعلق بالاجسام، [أي تعلق تدير] وهو النفس أولا وهو العقل.

فقد ظهر من هذه القسمة كون الجوهر أعم من المتحيز، والمتكلمون حيث نفوا الجواهر المجردة، لزم الانحصار فيما ذكره.

واستدلوا على نفي المجردات: بأنها لو كانت ثابتة موجودة، لكانت مشاركة لله تعالى في التجرد الذي هو أخص صفاته، فيحتاج حينئذ الى مميز يميزه عنها ومابه المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم التركيب وهو محال.

أجيب: بأن الاشتراك في الامور العارضة لا يوجب التركيب، خصوصاً اذا كانت أموراً سلبية، والمشارك هنا سلبي، وهو أنه ليس بمتحيز ولا حالاً في المتحيز [و] قال بعض الفضلاء: الاولى الاعتماد في نفي الجواهر المجردة على النقل، اذا العقل لا يجزم بثبوتها ولا انتفاؤها، وصدق الرسول لا يتوقف على انتفاؤها فجاز نفيها بقوله:

[تعريف الجوهر]

قال: أما الجوهر فهو المتحيز الذي لا يقبل القسمة في جهة من الجهات.
 أقول: الجوهر في اصطلاح المتكلمين يطلق على معنيين: أحدهما: كل
 متحيز سواء كان منقسماً أو غير منقسم والمراد بالتحيز هو الفراغ الذي يشار اليه
 اشارة حسية. وثانيهما. المتحيز الذي لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه ، وهو
 المراد هنا .

فقوله «المتحيز» شامل للجوهر والخط والسطح والجسم. وقولنا « لا يقبل
 القسمة في جهة من الجهات» يخرج به الثلاثة الباقية :
 أما الخط فلقبوله القسمة طولاً وأما السطح فلقبوله القسمة طولاً وعرضاً، و
 أما الجسم فلقبوله القسمة طولاً وعرضاً وعمقاً.

[تتمة]

الطول يطلق على معان ثلاثة :
 الاول : البعد المفروض اولاً.
 الثاني: أعظم الابعاد.
 الثالث: البعد الاخذ من الفوق الى الاسفل.
 والعرض يطلق على ثلاثة معان:
 الاول: البعد المفروض ثانياً، ويكون قاطعاً للاول.
 الثاني: أوسط الابعاد قدراً.
 الثالث: البعد الاخذ من اليمين الى الشمال.

والعمق على ثلاثة أيضاً ^(١) :

الاول : البعد المفروض ثالثاً ، ويكون قاطعاً للاولين .

الثاني : أقل الابعاد .

الثالث : البعد الاخذ من الخلف الى القدام ، ويسمى سمكاً اذا أخذ

صاعداً .

والمراد بالطول في البحث السابق هو البعد المفروض أولاً ، والعرض هو

البعد المفروض ثانياً ، والعمق هو البعد المفروض ثالثاً ، ويكون قاطعاً للاولين

دون معانيها الباقية .

[كيفية تركيب الاجسام من الجوهر]

قال : واذا تألف جوهران فما زاد في جهة واحدة فهو الخط ، وهو ينقسم

في الطول خاصة ، وان تألف خطان فما زاد في جهتين فهو السطح ، وهو ينقسم ^(٢)

في الطول والعرض ، وان تألف سطحان فما زاد في جهتين ، فهو الجسم ،

وينقسم في ثلاث جهات .

وأقل ما يحصل الخط من جوهرين ، والسطح من أربعة أو ثلاثة على خلاف

، والجسم من ثمانية أو ستة أو أربعة على خلاف .

واما العرض : فاما أن يكون مشروطاً بالحياة أولاً ، والاول عشرة : القدرة ،

والاعتقاد ، والظن والنظر والارادة ، والكراهة ، ^(٣) والشهوة والنفرة والالم ،

(١) في «ن» : معان .

(٢) في المطبوع من المتن : منقسم .

(٣) في المطبوع من المتن : والكراهية .

والادراك . والثاني : الحياة ، والاكوان ، والالوان ، والطعوم ، والروائح ،
والحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والصوت ، والاعتماد ، والتأليف .
واثبت قوم الفناء عرضاً قائماً لافي محل .

أقول : لما عرف الجوهر شرع يبين كيفية تركيب^(١) الاجسام منه ، كما
هو رأي المتكلمين وسيجيء تقريره .

واعلم أنه اذا تألف جوهران فما زاد في جهة واحدة - أي في جهة
الطول مثلاً - فذلك خط ، ويكون منقسماً في الطول خاصة ، اذ ليس له
عرض ينقسم فيه . واذا تألف خطاب فما زاد في جهتين - بمعنى أن يكون
أحدهما في جهة تألف الخط وهي الطول ، والثاني يكون في جهة مخالفة لها ،
بأن يكون ملاصقاً له ولا يكون في جهة تأليفه ، وهي جهة العرض - فذلك
سطح ، وهو ينقسم في الطول والعرض ، لحصول جهتين له .

واذا تألف سطحان على هذا الوجه يحصل الجسم ، بأن يجعل سطح مع
سطح آخر في جهتين ، أحدهما يكون في جهة العرض ، والاخر في جهة
مخالفة لها ، بأن يكون منطبقاً عليه ، وهي جهة^(٢) العمق ، وينقسم في ثلاث^(٣)
جهات : جهة الطول والعرض والعمق .

هذا رأي أكثر المحققين من المتكلمين [الاشاعرة] ، فيكون أقل ما يحصل
منه الجسم ثمانية جواهر ، اذ من الجوهريين يحصل الخط ، ومن خطين
يحصل السطح ، ومن سطحين يحصل الجسم .
وقال بعضهم : أقل ما يحصل الجسم من ستة ، لانه يحصل من ثلاثة جواهر

(١) في «ن» : تركيب

(٢) في «ن» : بجهة .

(٣) في «ن» : ثلاثة .

على هيئة شكل مثلث سطح ، وثلاثة أخرى كذلك سطح آخر، ومن السطحين يحصل انطباق أحدهما على الآخر، فيحصل الجسم .

قوله « على الخلاف » اللام فيه للعهد ، أي على الخلاف في السطح ، فان القائل بان السطح من أربعة قائل بأن الجسم من ثمانية ، والقائل بأنه من ثلاثة قائل بأنه من ستة .

وقال الكعبي : ان الجسم يحصل من أربعة جواهر ، ثلاثة كشكل مثلث فيحصل له طول وعرض، ثم يوضع رابع فوقها على هيئة شكل صنوبري مخروط فيحصل له العمق .

وقال أبو الحسن ^(١) الاشعري: ان كل منقسم جسم، ولو كان من جوهرين لانه فسر الجسم بالمؤلف ، وأقل ما يحصل التأليف من جوهرين . والخلاف في هذا المقام لفظي لا يجدي نفعاً في المباحث العقلية .

وأما العرض: فاما أن يكون مشروطاً بالحياة، أي يشترط في محله أن يكون حياً ، وهو عشرة: القدرة ، والاعتقاد ، والظن ، والنظر ، والارادة ، والكراهة والشهوة ، والنفرة ، والالام ، والادراك .

واما أن لا يكون مشروطاً بالحياة ، بل يكون عارضاً للحى ، فقد ذكر منه هاهنا اثنتي عشرة غير الفناء ، فمنها الحياة، فانها لو كانت مشروطة بالحياة، فاما أن تكون مشروطة بحياة أخرى، فيلزم التسلسل، أو بهذه الحياة، فيلزم اشتراط الشيء بنفسه .

والباقي من هذا القسم: اما أن يكون مدركاً بالبصر وهو الاكوان والالوان والاعتماد ، أو بالسمع وهو الصوت، أو بالذوق وهو الطعوم ، أو بالشم وهو الروائح ، أو باللمس وهو الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

وأثبت أبو علي الجبائي للمجواهر ضداً هو الفناء ، وهو عرض لافي محل
وأثبت أيضاً الموت عرضاً وجودياً هو ضد للحياة .

وأثبت بعض الاشاعرة البقاء عرضاً وجودياً أيضاً . فتكون الاعراض على
الرأي الاول أحد وعشرين ، وعلى رأي أبي هاشم اثنين وعشرين ، وعلى رأي
أبي علي ثلاثة وعشرين ، وعلى رأي الاخير أربعة وعشرين . وسيأتي تفصيل
ذلك انشاء الله تعالى .

[تعريف الوجود وأنه صفة زائدة على الماهية]

قال : الفصل الثالث في أحكام المعلومات ، وفيه مباحث : الاول : يختلف
الناس في الوجود ، فذهب الاكثر^(١) الى أنه صفة زائدة على الماهية ، وذهب
آخرون الى أنه نفس الماهية .

والحق الاول ، لاننا حكم على الماهية ، بأنها موجودة أو معدومة ، ونستفيد
من الاول زيادة على مفهوم الماهية ، ولو قلنا الماهية ماهية لم نستفد شيئاً ، ومن
الثاني فائدة غير المناقضة [بخلاف ما^(٢)] لو قلنا الماهية ليست ماهية [كانت مناقضة^(٣)] .
احتجوا : بأن الوجود لو كان زائداً على الماهية حالاً فيها ، فاما أن يحل
والماهية موجودة أو معدومة ، والاوّل يستلزم التسلسل ، والثاني يلزم قيام
الموجود بالمعدوم .

والجواب : أنه قائم بالماهية من حيث هي هي ، لا باعتبار الوجود ولا باعتبار
العدم .

(١) في المطبوع من النهج : الاكثرون .

(٢) هذه الزيادة موجودة في المطبوع من المتن فقط .

(٣) كذا في «ن» وغير موجودة في نسخة الاصل وفي المطبوع : كانت عين المناقضة .

أقول : اعلم أن كل كلي اذا نسب الى حقائق الافراد التي تحته : اما أن يكون نفسها ، كالانسان بالنسبة الى زيد وعمرو وبكر ، فانه نفس ماهية كل واحد منهما ، وانما تزيد عليه بعوارض مشخصة من الالين والوضع وغيرهما . أو يكون جزءا ، كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما ، فانه جزء من كل واحد منها^(١) مشترك بينهما . أو يكون خارجاً عنها ، كالماشي والضاحك بالنسبة الى الافراد التي تحتهما ، فانهما خارجان عن حقائقها .

اذا تقرر هذا فنقول : الوجود معنى مشترك بين الماهيات الموجودة ، صادق على كلها ، فهل هو نفس تلك الماهيات ؟ أو جزؤها ؟ أو خارجاً عنها زائداً عليها ؟

فذهب أبو الحسن الاشعري وأبو الحسين البصري وابن نوبخت من أصحابنا الى الاول ، واجبة كانت أو ممكنة . وذهب المثبتون من المعتزلة^(٢) والاشاعرة^(٣) الى الثالث ، فقالوا : انه زائد على [جميع] الماهيات ، واجبة كانت أو ممكنة .

وأما الحكماء فقالوا: انه زائد في حق الممكنات ونفس ماهية الواجب .
وأما القسم الثاني فلم يعلم به قائل ، ويدل على بطلانه وجهان :

الاول : أنه لو كان الوجود جزءاً للماهيات لزم أن يكون الواجب مركباً واللازم باطل كما سيأتي ، فالملزوم مثله . والملازمة ظاهرة ، اذ الوجود صادق على ماهية الواجب قطعاً .

(١) في «ن» منهما وبينهما .

(٢) كأبي علي وأبي هاشم والعاثي عبد الجبار بن أحمد .

(٣) كالقاضي أبي بكر وامام الحرمين .

الثاني : أنه لو كان جزءاً للماهيات ، لكان سابقاً عليها ، اذ الجزء سابق على الكل في الوجودين واللازم كالملزوم في البطلان ، وهو بين . اذا عرفت هذا فاعلم :

أن المصنف اختار الزيادة ، كما هو مذهب المعتزلة والاشاعرة ، لكن في حق الممكنات ، لانه سيصرح فيما بعد بأن وجود الواجب عينه ، كما هو رأي الحكماء .

واستدل على ذلك بأنه لو لم يكن الوجود زائداً على الماهية ، للزم انتفاء فائدة الحمل ، أو خلاف فائدته ، واللازم بقسميه باطل ، فالملزوم - وهو كونه ليس زائداً - مثله في البطلان .

أما بيان الملازمة : فلاننا نحكم على الماهية بأنها موجودة تارة ، وبأنها معدومة أخرى ، ونستفيد من الحكم الاول اثبات الوجود للماهية ، وذلك انما يتم على تقدير الزيادة ، فانه لو كان نفسها لكان قولنا « الماهية موجودة » بمنزلة قولنا « الماهية ماهية » ، اذ الفرض أنه نفسها ، فلا فرق في ايراد أيهما كان في العبارة . لكن قولنا « الماهية ماهية غير مفيد » لانه حمل الشيء على نفسه .

كما تقول « الانسان بشر » ، فلو لم يكن زائداً لما حصلت الفائدة ، لكنها تحصل ، فيكون زائداً . أو نستفيد من الحكم الثاني - وهو ^(١) قلنا « الماهية معدومة » - الحكم على الماهية بالعدم ، ولو كان الوجود نفس الماهية استفدنا التناقض .

وبيان ذلك : أنه اذا كان الوجود نفسها يكون قولنا « الماهية معدومة » بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية ، لان اثبات العدم للشيء سلب الوجود عنه .

فيكون قولنا « الماهية معدومة » بمنزلة قولنا الماهية ليست موجودة ، والوجود هو الماهية ، فيكون قولنا الماهية ليست موجودة بمنزلة قولنا [الماهية] ليست ماهية ، اذ التقدير أنهما متحدان ، فسلب أحدهما هو سلب الآخر .
 فيكون قولنا « الماهية معدومة » حينئذ بمنزلة قولنا الماهية ليست ماهية ، وهو تناقض ، فيكون ذلك - أعني التناقض - هو المستفاد من هذا التركيب ، وهو باطل .

وأما بيان بطلان اللازم فقد ظهر من بطلان^(١) الملازمة .
 وفي هذا الدليل نظر ، اذ لا يلزم من انتفاء كونه نفسها ثبوت كونه زائداً ، لجواز أن يكون جزءاً ، فلا بد من بطلانه ليتم .
 احتج القائلون بأنه نفس الماهية : بأنه لو لم يكن نفسها للزم اما التسلسل أو اجتماع الوجود والعدم .
 بيان الملازمة: أنه لو كان زائداً على الماهية ، لكان صفة لها ، والصفة قائمة بالموصوف ، فالوجود حينئذ قائماً بالماهية ، فاما أن يقوم بها وهي موجودة أو وهي معدومة .

فان كان الاول -لزم التسلسل ، لانه اذا حل فيها وهي موجودة لاجاز أن تكون موجودة بهذا الوجود ، والا لزم لاشتراط الشيء بنفسه ، فيتقدم الشيء على نفسه ، وهو محال ، فبقي أن تكون موجودة بوجود آخر ، وننقل الكلام الى الوجود الثاني ، ونقول فيه كما قلنا في الاول وهلم جراً ، ويلزم التسلسل .
 وان كان الثاني يلزم قيام الموجود بالمعدوم^(٢) ، فيلزم اجتماع الوجود والعدم ، واللازم بقسميه باطل ، وهما لازمان على تقدير كونه زائداً ، فلا يكون

(١) في «ن» : بيان .

(٢) في «ن» : في المعدوم .

زائداً ، فيكون نفسها^(١) ، وهو المطلوب .

ويرد هنا ما قلناه أولاً ، اذ لا يلزم من نفي كونه زائداً أن يكون نفساً ، لجواز أن يكون جزءاً ، فلا بد من ابطاله .

والجواب : قولكم « أما أن يقوم بها وهي موجودة أو وهي معدومة » قلنا : نمنع الحصر ، فإن هنا قسمائناً ، وهو أن يقوم بها من حيث هي هي ، لا باعتبار أنها موجودة ، ولا باعتبار أنها معدومة .

وبيان ذلك : انا اذا قلنا الشيء من حيث هو هو كذا ، أردنا [به] أن الشيء مأخوذ لا باعتبار شيء آخر معه من سائر أوصافه ، واذا قلنا الشيء من حيث أنه كذا يكون كذا ، أردنا به أن ذلك الشيء مع وصف من الاوصاف^(٢) يثبت له كذا .

فالماهية في قولنا « اما أن يقوم بها وهي موجودة أو وهي معدومة » مأخوذ^(٣) مع وصف من أوصافها ، وهو الوجود أو العدم ، فيكون لها حالة أخرى ، وهي أن تؤخذ من حيث هي هي ، وبهذا الاعتبار يقوم بها الوجود . اذا عرفت هذا فاعلم : أن الوجه الذي احتج به المصنف يدل على الزيادة في الذهن ، أما في الخارج فلا . وقد صرح المحقق العلامة خواجه نصير الدين الطوسي - قدس الله سره - بذلك في التجريد ، فقال : وزيادته في التعقل .

وبيان ذلك : أنه يستحيل تحقق ماهية ما من الماهيات في الخارج منفردة عن الوجود ، فكيف تتحقق الزيادة في الخارج .

(١) في «ن» : نفساً .

(٢) في «ن» : أو صافه .

(٣) في «ن» مأخوذة .

[اشتراك الوجود وأقسامه]

قال : البحث الثاني في أنه مشترك : الحق أنه كذلك ، لانانقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام ، ولان النفي أمر واحد ، وهو نقيض الوجود، فيكون الوجود واحداً ، لانه لو تعدد لم تنحصر القسمة في قولنا «الشيء اما موجود أو معدوم» .

أقول : لو قدم هذا البحث على الذي سبقه كما فعله المحقق في التجريد، لكان أنسب ، اذ يلزم من الاشتراك الزيادة بأدنى سهولة، والالزم اتحاد الماهيات بخصوصياتها ، [وهو باطل] .

اذا عرفت هذا فلنذكر^(١) هنا مقدمتين ، ثم نشرع في تقرير البحث :

(المقدمة الاولى) اعلم أن الاشتراك على قسمين : لفظي ومعنوي . أما اللفظي : فهو أن يكون لفظ واحد موضوع لمعان مختلفة ، كلفظة «العين» فانها موضوعة لعين الباصرة ، وعين الشمس ، وعين الذهب، وعين الماء ، والركبة وعين الشيء أي نفسه ، الى غير ذلك من معانيها ، وهي معان مختلفة .

وأما المعنوي : فهو أن يكون معنأً واحداً مشترك بين أمور كثيرة متخالفة كمعنى الحيوان فانه معنى واحد ، وهو الجسم الحساس المتحرك بالارادة ، موجود في الانسان والفرس والبقر والحمار وغيرها ، وهي أمور مختلفة ، فان المعنى المذكور للحيوان موجود في كل واحد منها ، فانه يصدق على كل فرد منها أنه جسم حساس متحرك بالارادة، ومع مخصص الى ذلك المعنى المشترك يصير ذلك المجموع قسماً من الاقسام المذكورة .

(المقدمة الثانية) اعلم ان المشترك باشتراك المعنوي قسمين :

أحدهما : يكون صدقه على أفراد بالسوية ، كالحيوان في المثال المذكور

(١) في «ن» فلنقرر .

فان صدقه على أنواعه على سبيل السوية ، من غير أن يكون في بعضها أشد وفي بعضها أضعف ، أو في بعضها أقدم وفي بعضها أحدث ، الى غير ذلك . فهذا يسمى «متواطئاً» أخذاً من التواطىء وهو التوافق، لتوافق أفرادها في كيفية صدقه عليها .

وثانيهما : أن يكون في بعضها أشد من بعض ، أو أقدم من بعض أو أولى من بعض ، كالبياض بالنسبة الى الثلج ، فانه أقوى وأشد منه في العاج ، وان اشتركا في معنى البياض ، وكالتحيز بالنسبة الى الجوهر ، فانه أقدم منه بالنسبة الى العرض . ويسمى هذا القسم «مشككاً» لان الناظر فيه ان نظر الى جهة الاختلاف أوهمه الاشتراك اللفظي .

وان نظر الى جهة الصدق أوهمه التواطىء فيشكك، فسمي مشككاً . ومن لوازم هذا القسم أن لا يكون ذاتياً لما تحته ، كما هو مقرر في مضانه . واذا تقررت هذه المقدمات ^(١) فاعلم : أنه قد اختلف في الوجود هل هو مقول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي؟ فذهب أبو الحسين البصري وأبو الحسن الاشعري الى الاول ، لان وجود كل ماهية هو نفسها ، فليس هناك زائد حتى يكون مشتركاً ، فان كان يقع شيء من المشاركة فذلك في اللفظ ^(٢) لا غير ، وقد عرفت ضعف حجتهن في ذلك .

وذهب الحكماء وأبو هاشم وأصحابه من المعتزلة وجمهور الاشاعرة الى الثاني . ثم هؤلاء اختلفوا : فقال ^(٣) الحكماء هو مقول بالتشكيك على ما تحته من الموجودات، وقال أبو هاشم وأتباعه وأثير الدين الابهرى هو مقول بالتواطىء

(١) في «ن» : المقدمتان .

(٢) في «ن» : اللفظي .

(٣) في «ن» : وقالت .

واختار المصنف والمحقق الطوسي - رحمه الله - مذهب الحكماء ، والدليل عليه وجهان :

الاول : ان الوجود قابل للقسمة المعنوية ، وكلما كان كذلك كان مشتركاً فالوجود مشترك أما الصغرى : فلانا نقسمه الى الواجب والممكن فنقول : وجود واجبي ووجود امكاني ، والى الذهني والخارجي ، والى الجوهر والى العرض وهذه القسمة مقبولة عند العقل ، كما يقسم الحيوان الى الانسان والفرس وغيرهما .

وأما الكبرى : فلان القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلى الصادق عليها بفصول أو ما يشابهها ، وتحرير ذلك انا نأخذ المقسم ونضم اليه مخصصاً ما من المخصصات فيصير قسماً ، ثم نأخذ ذلك المقسم بعينه ونضم اليه مخصصاً آخر ، فيصير قسماً آخر وهكذا حتى تنتهي الاقسام ، فمورد القسمة حينئذ مشترك ، كما قلناه في الحيوان بالنسبة الى الانسان وغيره من أنواعه ، ولهذا لا ينقسم الى الانسان والحجر ، لعدم كونه مشتركاً بينهما ، ولا شك أن مورد القسمة في هذه ^(١) المقالة الاولى هو الوجود فيكون مشتركاً .

ان قلت : لم لا يجوز أن يكون المقسم هو لفظ «الوجود» فيكون الاشتراك حينئذ لفظياً ، فلا يتم مطلوبكم .

قلنا : ان ما ذكرناه ضروري ، فانا نورد القسمة ، مع قطع النظر عن الوضع اللفظي .

الثاني : ان النفي أمر واحد ، وكلما كان كذلك كان الوجود مشتركاً . أما المقدمة الاولى : فلان العدم لا تعدد فيه ، والا لتمايزت أفرادها ، مع

أنه لاتمايز بين العدمات^(١)، لان التميز عبارة عن ثبوت صفة لشيء ليست ثابتة لشيء آخر، وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف، ولا شيء من العدم بثابت كما تقدم، فلا يكون متميزاً، فلا يكون متعددأ، فيكون واحداً، وهو المطلوب .
وأما المقدمة الثانية : فلانه اذا كان العدم واحد ، مع أنه نقيض الوجود فيلزم^(٢) أن يكون الوجود واحداً أيضاً ، لانه لو لم يكن واحداً لكان متعددأ .
وحينئذ لاتنحصر القسمة في قولنا « الشيء أما موجود أو معدوم » لطلب العقل قسماً آخر، وهو كونه موجوداً بوجود آخر غير ذلك الوجود ، لكنناعلم بالضرورة أن العقل يجزم بانحصاره في أحدهما ولا يطلب قسماً آخر ، فعدم طلبه قسماً آخر يدل على عدمه ، فيكون الوجود معنى واحداً وهو صادق على كثيرين ، فيكون مشتركاً [في ذلك] وهو المطلوب .

ان قلت : لانسلم أن النفي أمر واحد ، بل لكل أمر نفي يخصه ، كما أن لكل أمر وجود يخصه ، والترديد يقع بينهما هكذا : هذا الشيء اما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص به ، أو يكون ذلك الوجود منتفياً عنه . وذلك هو سلبه الخاص به ، ولا يبطال الحصر حينئذ .

قلنا : سلمنا أن عدم كل ماهية مقابل لوجودها الخاص بها ، لكن العدم المطلق مقول على ذلك الخاص وعلى غيره، فيكون مشتركاً ، فلا بد من وجود مشترك يقابله ، ويصح أن يحكم به على كل وجود خاص ، وهو المراد بقولنا « الوجود عام مشترك » ويكون الترديد المذكور حينئذ هكذا : الشيء اما أن يكون موجوداً بالوجود المطلق ، أو بالعدم . الى آخر البحث .

(١) في «ن» : المعدمات .

(٢) في «ن» : فيجب .

(تحقيق)

قد عرفت أن الوجود طبيعة^(١) معقولة واحدة ليس فيها تكثر ، لكن اذا اعتبر عروضه للماهيات ، حصل له التكثر، لاستحالة حلول العرض الواحد في المحال المتعددة ، وحينئذ يكون ذلك الامر الكلي متحققاً في كل واحد من هذه الوجودات العارضة للماهيات [و] صادقاً عليها، أي على هذه الوجودات العارضة للماهيات ، صدق الامر الكلي على جزئياته . وأما صدقه على تلك الماهيات المعروضة لهذه الوجودات، صدق^(٢) العارض على معروضاته، فيكون مقولاً على تلك الوجودات العارضة بالتشكيك ، لاختلاف صدقه عليها ، فان وجود العلة أولى بطبيعة الوجود من وجود المعلول .

وكذا وجود الجوهر أقدم من وجود العرض الى غير ذلك . وهذا هو المراد من قول الحكماء « انه مقول بالتشكيك » . فالحاصل من هذه التقرير : أن لكل ماهية وجودين: أحدهما خاص بها مخالف لغيره من الوجودات ، والاخر مشترك بين الجميع .

[بداية تصور الوجود والعدم والوجوب والامتناع والامكان]

قال: البحث الثالث: الحق أن تصور الوجود والعدم والوجوب والامكان والامتناع ضروري ، لانه لاشيء أظهر عند العاقل من كونه موجوداً وأنه ليس بمعدوم .

(١) في «ن» : طبيعية .

(٢) في «ن» : كصدق .

ومن عرّف الواجب بأنه « ما ليس بممكن ولا ممتنع » وعرّف الممكن بأنه « ما ليس بواجب ولا ممتنع » وأن « الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده » لزمه الدور . وكذا كلما يقال في هذا الباب من التعريفات .
أقول : في هذا البحث مسألتان :

(الاولى) ان تصور الوجود والعدم ضروري ، وقد ذهب قوم غير محققين الى أن تصور الوجود كسبي ، وعرفوه بتعريفات ردية ، كقولهم أنه المنقسم الى الحادث والقديم ، أو المنقسم الى الفاعل والمنفعل ، أو الذي يمكن أن يخبر عنه ، وهذه تعريفات فاسدة :

أما الاول : فلانهم عرفوا الوجود بما يتوقف معرفته على معرفة الوجود ، فان القديم هو ما لم يسبق وجوده العدم ، والحادث هو ما سبق^(١) وجوده العدم فالوجود جزء مفهوم تعريفهما ، فيكون متقدماً عليهما ، فلو أخذنا في تعريفه لزم تقديمهما^(٢) عليه ، والتعريف سابق على المعروف ، لانه علة في تصوره ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال .

وأما الثاني : فكذلك ، اذ الفاعل هو المفيد للوجود ، والمنفعل هو المستفيد للوجود ، فقد توقف معرفتهما على معرفة الوجود .

وأما الثالث : فلان لفظة « الذي » انما يشار بها الى متحقق ثابت ، فقد أخذ [الوجود] في حد نفسه .

وذهب المحققون الى أن تصور الوجود والعدم بديهي التصور ، ولا حاجة فيه الى التعريف ، غير أن بعض هؤلاء زعم [أن] كون الوجود بديهي التصور مكتسب .

(١) في «ن» : يسبق .

(٢) في «ن» تقديمهما .

واستدل عليه بأن تصور وجودي بديهي ، والوجود المطلق جزءاً من وجودي ، اذ العام جزء من الخاص ، واذا كان كذلك كان المطلق بديهيّاً ، اذ لو كان كسبياً لكان تصور وجودي كسبياً ، لانه موقوف على جزئه وجزؤه كسبي، والموقوف على الكسبي كسبي، فيكون تصور وجودي كسبياً ، والفرض أنه بديهي هذا خلف .

وفيه نظر : أما أولاً: فلانه مبني على اشتراك الوجود ، وهو^(١) مسألة نظرية ولهذا اختلف فيها .

وأما ثانياً : فانا^(٢) نمنع أن المطلق جزءاً من وجودي ، بل هو عرض عام له ، لانه مقول بالتشكيك كما تقدم ، فلا يكون جزءاً .

والحق أن تصور الوجود والعدم بديهي من أول الاوائل ، فانا نعلم ضرورة أن زيداً الذي لم يكن ثم كان ، حصلت له حالة لم تكن حاصلة من قبل ، وتلك هي الوجود. وكذا العدم فانه لاشيء أظهر عند العاقل من كونه موجوداً ، وأنه ليس ب معدوم ، فالوجود والعدم أمران بينان ، يحكم بهما كل انسان ، فلا حاجة بهما الى تعريف .

(المسألة الثانية) ان تصور الوجوب والامكان والامتناع بديهي ، ولا يحتاج الى تعريف ، فان كل ما يعرف به فهو أوضح منه ، فان قيل [في] شيء في ذلك فهو تنبيه على معانيها وكشفاً لافاظها ، كقولنا : الوجوب كون الماهية مقتضية للوجود لذاتها ، والامتناع كونها مقتضية للعدم لذاتها ، والامكان كونها لا تقتضي وجوداً ولا عدماً لذاتها .

وهذه قوم الى أن تصور هذه المفاهيم كسبي ، فعرفوا الواجب بأنه

(١) في «ن» : وهي .

(٢) في «ن» : فلانا نمنع كون الخ .

ما ليس بممكن ولا ممتنع ، والممكن بما ليس بواجب ولا ممتنع ، والممتنع هو الذي لا يمكن وجوده .

وهذه التعريفات فاسدة ، لانه يلزم منها الدور كما ترى ، لتوقف معرفة كل واحد منها على الآخر ، لانه أخذ في تعريفه .

قوله « وكذا كل ما يقال » الى آخره ، اشارة الى ما ذكرناه في تعريف الوجود وزيفناه ، وكذا قول بعضهم « الواجب هو المستغني عن الغير والممكن هو المفتقر الى الغير » فنقول : ما المستغني ؟ فيقال : غير المفتقر ، ثم نقول : ما المفتقر ؟ فيقال : هو الممكن ، وكذا الكلام في الممكن .

[كون الوجوب والامتناع والامكان من الاعتبارات العقلية]

قال : البحث الرابع : الوجوب والامتناع والامكان من الاعتبارات العقلية وليست أموراً وجودية في الخارج . لان كل موجود في الخارج فهو اما واجب أو ممكن :

فلو كان الوجوب ثابتاً في الخارج : فان كان واجباً لزم التسلسل ، وان كان ممكناً جاز زواله ، فيزول الوجوب عن الواجب فيكون الواجب ممكناً ، هذا خلف .

ولو كان الامكان ثابتاً في الخارج : فان كان واجباً كان الممكن الذي هو شرط فيه واجباً ، لان شرط الواجب واجب ، هذا خلف . وان كان ممكناً لزم التسلسل .

وان ^(١) كان الامتناع ثابتاً في الخارج : كان الموصوف به - وهو الممتنع في الخارج - ثابتاً في الخارج ، لان ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف وهو محال .

(١) في «ن» والمعطوبع من النهج : ولو كان .

أقول : لاشك أن الوجود والماهية أمران معقولان ، يحكم بأحدهما على الآخر ، وكل أمرين حكم^(١) بأحدهما على الآخر ، لا بد للنسبة الواقعة بينهما - ايجابية كانت أو سلبية - من كيفية من الكيفيات الثلاث : اما الوجوب أو الامتناع أو الامكان ، وهي أمور اعتبارية يعتبرها الذهن عند تصور الماهية وحمل الوجود عليها ، وليس لها تحقق في الخارج .

ويدل على ذلك وجهان عام وخاص :

أما العام : فقد ذكر المحقق الطوسي أن هذه الثلاثة صادقة على المعدوم ، فان الممتنع يصدق عليه أنه مستحيل الوجود وأنه واجب العدم . والممكن قبل وجوده يصدق عليه أنه ممكن الوجود وهو معدوم ، واذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية ، لاستحالة اتصاف العدمي بالامر الثبوتي .

وأما الخاص فنقول : أما الوجوب فقد قال المصنف - قدس الله سره - في المناهج : الاولى أنه لاحق بالنسب ، فان قلنا بوجودها فهو وجودي ، والا فلا . قال شيخنا - دام شرفه - : وذلك غير لازم ، فان القائل بوجود النسب لم يدع موجبة كلية ، حتى يلزم من ذلك وجود الوجوب ، بل قد صرحوا بأن من النسبة ما يمتنع وجوده خارجاً ، كالوجوب والامتناع .

واستدل المصنف هنا بماتقريبه أن نقول : لو كان الوجوب موجوداً في الخارج للزم اما التسلسل ، او امكان الواجب ، واللازم بقسميه باطل ، فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أن كل موجود خارجي : فهو اما واجب أو ممكن لما عرفت ، فالواجب حينئذ ان كان واجباً لزم التسلسل ، لان الوجوب هو الذي

له الوجوب ، وننقل الكلام حينئذ الى الثانى ونقول فيه كما قلنا في الاول ، ويلزم التسلسل .

وان كان ممكناً جاز زواله ، اذالممكن لا يستحيل عليه شىء من المدم ولا الوجود ، واذا جاز زواله فلنفرضه واقعاً ، اذالممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال ، وحينئذ يزول الوجوب عن الواجب ، فيكون ممكناً ، فقد بان الملازمة والتسلسل ، وامكان الواجب محال ، وهما لازمان من فرض وجود الوجوب خارجاً ، فلا يكون موجوداً في الخارج وهو المطلوب .

وفيه نظر : لان قولكم «اما واجب أو ممكن» قلنا : نختار أنه واجب . قولكم «فيكون له وجوب» قلنا : ممنوع بل وجوب الوجوب عينه ، والفرق بينه وبين الوجوب الاول، أن أحدهما وجوب الماهية، والآخر وجوب الوجوب . ويمكن أن يجاب عنه : بأن الوجوب كيفية لانتساب أمر الى آخر ، والنسبة مغايرة للمنتسبين ، وكيفية المغايرة مغايرة قطعاً ، فيكون الوجوب الثانى زائداً ، وهو المطلوب .

وأما الامكان : فلانه لو كان موجوداً في الخارج لزم اما وجوب الممكن أو التسلسل .

وبيان الملازمة : ان الامكان صفة للممكن وعارض له، والعوارض يشترط في تحققها وجود معروضاتها .

فلو كان الامكان واجباً ، كان الممكن أولى بأن يكون واجباً - لان شرط الواجب واجب ، اذلولم يكن واجباً لكان ممكناً ، فيجوز زواله حينئذ ، فيزول المشروط ، والفرض أنه واجب . هذا خلف .

ولو كان ممكناً لكان له امكان ، وننقل الكلام الى الامكان الثانى ، ونقول فيه كما قلنا أولاً وهلم جرى . ووجوب الممكن محال ، والا لزم انقلاب الحقائق ، والتسلسل ايضاً محال كما يجيء .

وهما لازمان من فرض كون الامكان موجوداً في الخارج فلا يكون موجوداً فيه ، وذلك هو المطلوب .

وأما الامتناع : فلانه لو كان موجوداً في الخارج ، لكان الممتنع موجوداً في الخارج ، والثاني باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الشرطية : ان الامتناع صفة للممتنع وعارض له ، ويستحيل وجود العرض ^(١) بدون المعروض فلو كان العارض - أعني الامتناع - موجوداً لزم وجود الممتنع ، وهو محال لازم من فرض كون الامتناع موجوداً في الخارج ، فلا يكون موجوداً فيه وهو المطلوب .

[وجود جوهر الفرد وعدمه]

قال : الفصل الرابع : (في أحكام الموجودات) وفيه مباحث : الاول :
اختلف الناس في وجود الجوهر الفرد ، فأثبتته قوم ونفاه آخرون .
احتج المثبتون : بأننا اذا وضعنا كرة حقيقة على سطح حقيقي ^(٢) لاقته بما لا ينقسم ، والا كانت مضلعة ، فاذا دحرجت عليه لاقته في كل آن يفرض ^(٣)
بنقطة ، فيكونان مركبين ^(٤) من الجواهر .

واحتج النفاة : بأننا اذا وضعنا جوهرأ بين جوهرين ، فان لاقهما بالاسر ^(٥)
لزم التداخل ، وان كان لا بالاسر لزم الانقسام . وهاهنا حجج كثيرة من الطرفين

(١) في «ن» العارض .

(٢) في المطبوع من المتن و«ن» : الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي .

(٣) في المطبوع من المتن : نفرض .

(٤) في المطبوع من المتن : مركبتين .

(٥) في «ن» : بالاثنتين .

ذكرناها في كتاب « الاسرار »^(١).

أقول : لما قرر أن الجسم مركب من الجواهر الافراد ، وكان ذلك متوقفاً على ثبوت الجواهر ، افتقر الى اقامة البرهان على ذلك وقد اختلف آراء الحكماء والمتكلمين في هذا المقام .

وتحرير القول هنا أن نقول : الجسم مركب ، وكل مركب فله أجزاء^(٢) ، فالجسم له أجزاء . وأجزاؤه^(٣) أما أن تكون حاصلة فيه بالقوة أو بالفعل ، وعلى كلا التقديرين اما أن تكون متناهية أو غير متناهية .
فالاقسام أربعة :

الاول : أن يكون مركباً من أجزاء موجودة فيه بالقوة ، وهو مذهب الحكماء فهو عندهم واحد في نفسه ، كما هو واحد في الحس ، الا أنه يقبل انقسامات غير متناهية .

الثاني : أنه مركب من أجزاء بالقوة ، لكنه يقبل القسمة المنتهية الى حد لا يقبل القسمة ، وهو مذهب بعض الحكماء ، وبه قال الشهرستاني .

الثالث : أنه مركب من أجزاء بالفعل غير متناهية ، وهو مذهب النظام .

الرابع : أنه مركب من أجزاء بالفعل متناهية العدد كما أن الجسم متناهي المقدار ، وكل واحد من هذه الاجزاء غير منقسم لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن ، لا فرضاً ولا وهماً .

واتفق الحكماء والنظام على عدم انتهاء الجسم في القسمة الى الجزء الذي لا يتجزى ، الا أنه عند النظام موجود بالفعل في الجسم ، وعند الحكماء

(١) وهو كتاب « الاسرار الخفية في العلوم العقلية » كما في الخلاصة .

(٢) في «ن» : جزء .

(٣) في «ن» فأجزاؤه .

يستحيل وجوده [بالفعل] ^(١) .

ولكل فريق من هؤلاء حجج كثيرة ذكرت في المطولات ، لكن نذكر ^(٢) هنا تقرير مذكره المصنف من حجتي المتكلمين والحكماء .
أما المتكلمون : فقد استدلوا على وجود الجزء ^(٣) بالمعنى المذكور ،
بأننا اذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لاقتسه بما لا ينقسم ،
فيكون الجزء موجوداً .

وبيان هذه الحجة يتوقف على معرفة الاصطلاحات التي نذكر [ها] في
الدليل المذكور ، وهي الكرة والسطح والخط والزاوية قائمة وحادة ومنفرجة .
فنقول : أما الكرة الحقيقية : فهي عبارة عن جسم مستدير محيط ^(٤) به
سطح مستدير ، يمكن فرض نقطة في وسطه ، تسمى مركزا كل خط يخرج
من تلك النقطة اليه يكون على التسوية ^(٥) .

وأما السطح الحقيقي : فهو عبارة عن سطح كل خط يفرض عليه يكون مستقيماً ،
والخط المستقيم هو الذي اذا وضع على شعاع البصر لا يمنع طرفه رؤية وسطه .
وأما الزاوية : فاعلم أنه اذا قام خط على خط ، لا يخلو اما أن يكون مائلا
الى أحد الجانبين أولاً ، فان كان الثاني أي لا يكون مائلا حدثت عن جنبه ^(٦)
زاويتان ، كل منهما تسمى قائمة ، وان كان الاول ، أي يكون مائلا الى أحد

(١) كذا في «ن» .

(٢) في «ن» : هاهنا .

(٣) في «ن» : الجوهر .

(٤) في «ن» : يحيط .

(٥) ولواقنتع باستدارة السطح فحسب لكان أخصر ، كما فعله المحقق الطوسي .

(٦) في «ن» جانبيه .

الجانبين ، حدثت عن جنبه زاويتان أيضاً أحدهما أصغر من الأخرى [فالصغرى] تسمى حادة ، والكبرى تسمى منفرجة .

إذا عرفت هذا فاعلم : أنا إذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي فلا بد أن تلاقيه بجزء ، فذلك الجزء يجب أن يكون غير منقسم ، لأنه لو لم يكن غير منقسم لكان منقسماً ، وحينئذ يمكن إخراج خطين من مركز الكرة - أعني النقطة المفروضة - إلى طرفي ذلك المنقسم الذي هو موضع الملاقاة .

ويمكن أيضاً إقامة عمود بينهما على وسطه ، فيحصل من إقامة العمود زاويتان قائمتان ، لعدم ميل العمود إلى أحد الجانبين ، ويحصل من كل واحد من الخطين المفروضين على طرف المنقسم زاوية حادة ، لميل كل منهما إلى الوسط ، فيكون العمود حينئذ وترّاً للزاويتين الحادتين ، وكل واحد من الخطين وترّاً لزاوية قائمة .

وقد برهن أقليدس على أن وتر الحادة أقصر من وتر القائمة ، فيكون العمود أقصر حينئذ من الخطين الطرفين ، فلا تكون الخطوط الخارجة من النقطة إلى المحيط متساوية ، وإذا لم تكن متساوية تكون الكرة غير حقيقية ، بل مضلعة والفرض أنها حقيقية ، هذا خلف أي محال و [هذا] المحال لازم من فرض كون موضع الملاقاة منقسماً فلا يكون منقسماً فيكون غير منقسم وهو المطلوب . فإذا دحرجت عليه زال ذلك الجزء وحصل جزءاً آخر مثله ، والكلام فيه كما في الأول حتى تتم الدورة ، فتكون الكرة والسطح معاً مركبين من الأجزاء الغير المنقسمة وهو المطلوب .

ان قلت : ان الملاقاة انما حصلت هنا بالنقطة ، والنقطة عرض لانها نهاية الخط ، والبحث انما هو في وجود جوهر غير منقسم .

قلنا : موضع الملاقة ان كان جوهرأ ثبت المطلوب، وان كان عارضأ فلا بد له من محل ، فمحله اما أن يكون منقسماً أو غير منقسم ، فان كان منقسماً لزم انقسام الحال فيه ، لان الحال في المنقسم يجب أن يكون منقسماً . لان الجزء الحاصل منه في أحد القسمين غير الحاصل في الآخر ، فيكون منقسماً وقد فرض غير منقسم، هذا خلف . وان كان غير منقسم ثبت المطلوب، لان محل العرض جوهر ، أو منته الى الجوهر ، فيحصل لنا جوهر غير منقسم وهو المدعى .

قيل عليه : ان العرض على قسمين : سار وهو أن يلاقي كل جزء من الحال كل جزء من المحل ، وهذا يلزم من انقسام محله انقسامه . وغير سار وهو بخلافه، وهذا لا يلزم من انقسام محله انقسامه . والنقطة من القسم الثاني، لانها نهاية الخط ، والنهاية^(١) عرض غير سار ، فلا يلزم من انقسام محلها^(٢) انقسامها ، فلا يلزم مطلوبكم .

أجاب بعض الفضلاء : ان هذا ضعيف ، لانا لا نريد بالمحل الاموضع الملاقة ، فان انقسم انقسم الحال بالضرورة .

أما الحكماء : فقد استدلوا على نفى الجزء بأننا اذا وضعنا جوهرأ بين جوهرين ، فلا يخلو اما أن يكون الوسط مانعأ من تلاقي الطرفين أولاً ، فان كان مانعأ فذلك انما يكون بأن يلاقي كل منهما ببعض منه ، فيلزم الانقسام حينئذ .

وان لم يكن مانعأ يلزم التداخل، وهو صيرورة جزء الشيء أقل مما ينبغي والتداخل محال ، وهو لازم من كونه غير مانع ، فيكون مانعأ ، فيكون منقسماً

(١) في « ن » : ونهايته .

(٢) في « ن » : محله .

وهو المطلوب . واما أن يكون الوسط ملاقياً لكل من الجوهرين بعين ما يلاقي به الآخر أو بغيره ، فان كان الاول لزم التداخل ، وهو اندماج الاجزاء بحيث يصير جزؤها ^(١) أقل مما ينبغي لها .

وان كان الثاني فذلك انما يكون بأن يلاقي كليهما ببعض ^(٢) منه ، والتداخل محال كما يجيء ، فتعين الثاني ، فيكون الوسط منقسماً ، وهو المطلوب . قال المصنف في المناهج ^(٣) : أجاب المتكلمون عن هذه الحجة ، بأن الملاقاة ليست ببعض الاجزاء اولاً بجمعها ، بل بأعراض حالة فيه ، كما هو عندكم في الاجسام المتلاقية بالسطوح .

وأجاب كمال الدين - قدس الله نفسه - : بأن الوسط يحجب الطرفين عن الالتماس ، ويلقي كل منهما بنهايته من ذلك الجانب ونهايته عرضان قائمان به ، ولا يلزم من تعدد الاعراض تعدد محالها .

سلمنا لكن ما ذكرتموه من قبول الانقسام بسبب الوضع المذكور أمر يقدره الوهم ويحكم به ، كما يحكم في الاجسام المنقسمة ، فان العقل اذا حكم بصحة الجوهر الفرد ، كانت ملاقاته الجوهرين له بنسباً واضافات لا يوجب تكثرها وتعددتها تكثراً في ذاته ولاقسمة ، ولهذا ^(٤) كما يتوهم من محاذاة النقطة المفروضة في محيط دائرة لنقطة مركزها ، فان تكثر تلك النسب لا يوجب تكثر تلك النقطة .

وأما النظام : فقد استدل على مذهبه بأدلة المتكلمين على وجود الاجزاء

(١) في « ن » : حيزها .

(٢) في « ن » : كل منهما لبعض .

(٣) وهو كتاب « مناهج الهداية ومعارج الدراية » في الكلام كذا في الخلاصة .

(٤) في « ن » : وهذا .

الغير المنقسمة بالفعل ، وادعى مع ذلك أن تلك الاجزاء غير متناهية ، فورد عليه أمران :

أحدهما : أنه يلزم منه أن يقطع [المسافر] المسافة المتناهية في زمان غير متناه ، وهو باطل .

بيان ذلك: ان المتحرك لا يقطع المسافة الا بعد قطع أجزائها، واذا كانت أجزاؤها غير متناهية، كانت الازمنة التي يقع فيها القطع غير متناهية .

وثانيهما: أنه لو كانت الاجزاء غير متناهية، لكان المقدار غير متناه، واللازم باطل، فالملزوم مثله. أما بيان بطلان اللازم فظاهر، لتناهي المقدار بالضرورة. وأما الملازمة فلان زيادة المقدار ونقصانه ^(١) تابعان لزيادة الاقسام الموجودة في الجسم ، فاذا كانت الاقسام الموجودة في الجسم بالفعل غير واقفة عند حد بالضرورة تكون المقدار كذلك .

اعتذر النظام عن الوجه الاول بالطفرة ، وهو أن المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه، فانه يطر بعض الاجزاء ويتحرك على البعض الآخر ، كما ان النملة مثلا تقطع مسافة مائتة يطر بعض أجزائها الى البعض .

وعن الوجه الثاني بالتداخل ، وهو أن قال : لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار ، وذلك لان الاجزاء تداخل ^(٢)، فيصير جزآن وأزيد في جزء واحد وفي قدره ، فلا يلزم بقاء النسبة المقدارية .

وهذان العذران باطلان أما التداخل : فيجيب بطلانه فيما بعد انشاء الله تعالى . وأما الطفرة : فهي مع شاعتها غير مفيدة ، فاما نعلم بالضرورة بطلانها فانه لا يعقل حركة جسم من أول المسافة الى آخرها الا بعد مروره بالوسط ،

(١) في « ن » : زيادة المقادير ونقصانها .

(٢) بتشديد الدال وفي « ن » : تتداخل .

وهاهنا حجج كثيرة لارباب هذه المذاهب ، ذكر المصنف - رحمه الله - في كتاب الاسرار في العلوم الثلاثة جملة منها .

[تماثل الاجسام فى الجسمية]

قال : البحث الثاني : فى أحكام الجواهر ^(١) : الاجسام متماثلة خلافاً للنظام ، لان المعقول من الجسم ، هو ^(٢) الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم أمر واحد متساو فى الجميع فتكون متساوية .

أقول : اتفق العقلاء من الحكماء والمتكلمين على أن الاجسام متماثلة فى الجسمية ، وانما تختلف بفصول تنضم اليها فتصير أنواعها مختلفة ، والدليل على ذلك أن المعقول من الجسم أمر واحد متساو فى الجميع ، فان المعقول من الجسم عند الحكماء هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم ، وعند المتكلمين هو الطويل العريض العميق .

وهذان التعريفان صادقان على كل واحد من الاقسام ، فلو لم تكن متماثلة لما جمعها حد واحد ، اذ المختلفات لا يجمعها حد واحد ، بل ان اورد أمر مشترك بينها كان مع التقسيم [مختلفاً] ، كقولنا : الحيوان اما ناطق أو صاهل أو ناهق ، والمراد بها الانسان والفرس والحصان .

وذهب النظام الى أن طبيعة كل جسم بخلاف ^(٣) طبيعة الجسم الاخر ، لاختلاف خواصها ، كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطفة والكثافة ،

(١) فى المطبوع من المتن : الجوهر .

(٢) فى المطبوع من المتن : وهو .

(٣) فى « ن » تخالف .

وغير ذلك من الخواص ، وهو ضعيف فان ذلك يدل على اختلاف أنواعها ،
فأما على اختلاف مفهوم الجسم فلا .

توضيح :

المراد بالابعاد الثلاثة : هو الطول والعرض والعمق ، والمراد بتقاطعها
هو أن نفرض كل واحد منها قاطعاً للآخر ، كما نفرض العرض قاطعاً للطول
والعمق ، والعمق قاطعاً للطول والعرض ، وقد ظهر لك كيفية تقاطعها على زوايا
قوائم ، وقد عرفت معنى الزاوية والقائمة .

[بقاء الاجسام وعدم انعدامه]

قال: وهي باقية ، خلافاً له أيضاً . والضرورة قاضية بذلك [البقاء] ، فانا
نعلم بالضرورة أن الجسم الذي شاهدناه في الزمن الاول هو بعينه في الزمن
الثاني .

أقول : ذهب النظام الى أن الاجسام غير باقية ، بل آناً فآناً ينعدم الجسم
ويوجد جسم آخر ، وهكذا كالماء الجاري ينقص^(١) منه جزء ثم يأتي جزء آخر
وهو باطل ، فانا نعلم علماً ضرورياً من غير شك بأن الجسم الذي شاهدناه في
الزمن الاول هو بعينه الذي شاهدناه في الزمن الثاني ، وأعلم ضرورة أنني الذي
كنت بالامس .

وانما قال النظام ذلك^(٢) ، لانه لما اعتقد أن الاجسام تعدم قبل [يوم] القيامة

(١) في « ن » : ينقضى .

(٢) في « ن » : بذلك .

والاعدام عنده ليس بالفاعل ولا بطريان الضد، اذ الاجسام ليس لها ضد، فلا جرم قال بعدم بقاءها .

وقال معتزلة خوارجهم : ان هذا النقل عن النظام ليس بصحيح ، بل انما قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال بقاءها ، فذهب وهم النقلة الى أنه لا يقول ببقائها . واعتذرله بعضهم بأن الاجسام ، خصوصاً النامية تزداد وتنقص بتحلل شيء من أجزائها ، مع انجذابها^(١) بدل المتحلل وهكذا ، فلا جرم لم تكن باقية على حالة واحدة .

وهذا عذر ركيك ، فانه في الحقيقة تغير [في] الاجزاء الفضلية والاعراض المقدارية، مع أنه ليس عاماً في كل الاجسام، اذ العلم حاكم في الجمادات^(٢) بالبقاء على حالة واحدة . اللهم الا كما قيل في سبب تكون الجبال والوهاد من انتقال الاجزاء من محل الى آخر ، فيحصل لها استمسك بسبب الرطوبة واليبوسة الحادثين^(٣) يحصل ازدياد المتقل اليه وانتقاص المتقل عنه، لكن ذلك ليس اعداماً .

ويجب أن يقيد قول المصنف في قوله « هو بعينه » بالجسم الجامد، فان النامي يكذب العقل فيه الحس ، اذا حكم أنه هو بعينه، لزيادة أقطاره قطعاً .

[استحالة تداخل الاجسام]

قال : ويستحيل عليها التداخل ، خلافاً له أيضاً ، فانا نعلم بالضرورة أن البعدين اذا اجتماعا زادا على البعد الواحد .

(١) في « ن » : اجتذابها .

(٢) في « ن » : الجمادات .

(٣) في « ن » : الحادثتين .

أقول: التداخل اندماج^(١) الاجزاء بحيث يصير حيزها أقل ما ينبغي لها. وهو باطل، فانا نعلم ضرورة انا اذا ضممتنا ذراعاً الى ذراع آخر صارا ذراعين لاذراعاً واحداً، والا لما تميز الجزءان عن جزء واحد، وهو باطل قطعاً. وخالف فيه النظام وجوز التداخل على الاجزاء الجسمية، وقد عرفت السبب الداعي له الى ذلك فلاوجه لاعادته.

[جواز خلو الاجسام عن الاعراض]

قال: ويجوز خلوها من جميع الاعراض، الا الكون، لان الهواء كذلك، وخلاف الاشعية ضعيف.

أقول: ذهبت المعتزلة والحكماء وفخر الدين الرازي الى جواز خلو الاجسام عن الاعراض الا الكون، وقيد المحقق الطوسي - قدس الله نفسه - بالمذوقة والمرئية والمشمومة، وكذا ابن نوبخت قيد باللون والطعم والرائحة. وخالفت الاشاعرة في ذلك، وقالوا بامتناع خلوها عن شيء من الاعراض. واحتج المصنف على القول الاول بأن الهواء جسم، مع أنه لالون له ولاطعم ولارائحة ولاغير ذلك الا الكون، فان الجسم لا بد له من الحصول في المكان.

وأورد عليه شيخنا - دام شرفه - بأن الهواء حار رطب، والحرارة والرطوبة من الاعراض، فجعله الهواء دليلاً على خلوها من جميع الاعراض غير موجه. وأورد جدي ركن الدين الجرجاني^(٢) - قدس الله نفسه - على المعتزلة

(١) في «ن»: ادماج.

(٢) وهو العلامة ركن الدين محمد بن علي الاسترأبادي الجرجاني، كان قاطناً في العراق ومتوطناً في النجف الاشرف والحلة، وكان من تلامذة العلامة الحلي قدس سره جد المؤلف من طرف الام ظاهراً.

في هذا البحث بأن قال: ان ادعيتم جواز الخلو في كل واحد واحد من الاجسام، فهو ممنوع، و جواز الخلو في البعض ان صح لا يستلزم الخلو في الكل، لجواز أن يكون لخصوصية البعض مدخل فيه.

وان ادعيتم جواز الخلو في بعضها كالهواء، فهو ممنوع أيضاً، لجواز أن يكون عدم الاحساس في الهواء بالرائحة لاجل امتناع خلو الحاسة عن الهواء، ويكون ذلك مانعاً من الاحساس، فانا نشاهد من دام على مصاحبة ذي الرائحة مدة لم يحس بها، فكيف اذا ^(١) دام على المصاحبة مدة العمر.

والسرفي ذلك أن من شرط ادراك الحاسة للمحسوس أن لا تكون الحاسة متكيفة بكيفية، فيمتنع الادراك لامتناع ^(٢) شرطه.

قلت: ويرد أيضاً أن عدم الاحساس في الهواء بالاعراض المذكورة لا يقوم حجة على الاشاعة، فانهم جوزوا عدم الادراك وان حصلت الشرائط، لجواز توفقه عندهم على أمر لم يحصل. فلا بد في تتميم الحجة من ابطال مذهبهم في هذا التحرير.

واحتجت الاشاعة على قولهم هنا: بأنه كما امتنع خلوها عن الكون، فكذا يمتنع خلوها عن اللون قياساً عليه، وأيضاً يمتنع خلوها عن الاعراض القارة بعد اتصافها بها، فكذا قبل الاتصاف قياساً عليه.

قال المصنف: ان حجتهم ضعيفة وبيانه من وجهين:

أما الاول: فلان القياس مع وجود الجامع غير مفيد لليقين، فكيف مع عدم الجامع، والجامع هنا معدوم، وأيضاً فالفرق حاصل، فالكون ^(٣) لا يعقل

(١) في «ن»: من.

(٢) في «ن»: لاجل امتناع.

(٣) في «ن»: فان الكون.

خلو الجسم عنه بالضرورة، بخلاف اللون فانه يمكن أن يتصور جسم خالياً عنه.
وأما الثاني : فلانا نمنع عدم جواز الخلو بعد الاتصاف ، سلمنا لكن
الفرق حاصل ، فان الجسم انما امتنع خلوه عن العرض بعد الاتصاف لعدم
طريان الضد ، وأما قبل الاتصاف فليس كذلك .

[كون الاجسام مرئية]

قال: وهي مرئية بواسطة الضوء واللون .

أقول: ذهبت المتكلمون الى أن الاجسام مرئية ، واستدلوا على ذلك : بأننا
نرى شيئاً حاصلًا في الحيز، فاما أن يكون ذلك الشيء جسمًا أو عرضاً، لاجائز
أن يكون عرضاً، لامتناع كون العرض حاصلًا في الحيز، فبقي أن يكون جسمًا،
وهو المطلوب .

وأما الحكماء فقالوا: لا يجوز أن يكون الاجسام مرئية بالذات، والا لرئي
الهواء ، والتالي باطل، بل [هي] مرئية بالعرض ، والمرئي بالذات هو اللون
والضوء .

والمحقق الطوسي والمصنف قالا: هي مرئية بواسطة الضوء واللون ، أما
اللون : فلانه لو لم يكن لها لون لما أمكن رؤيتها كالهواء. وأما الضوء . فلان
الجسم لا يشاهد في الظلمة ، وهذا حكم ضروري .

[تحقيق حول تناهي الاجسام وعدمه]

قال : وهي متناهية ، خلافاً للهند . لانه لو ذلك لامكن فرض خطين غير
متناهيين خرجا من نقطة واحدة كساقى مثلث، فان البعد بينهما يتزايد بتزايدهما
فاذا كانا غير متناهيين كان البعد بينهما غير متناه ، فيكون ما لايتناهي محصوراً

بين حاصرين ، وهو باطل بالضرورة .

أقول : الاجسام هل هي متناهية^(١)؟ بمعنى أنها تنتهي الى حد لا يكون وراه جسم ، أو غير متناهية؟ بمعنى أن [يكون] كل جسم وراه جسم وهكذا الى غير النهاية. فذهب حكماء الهند وبعض الاوائل الى الثاني، وذهب المحققون [من الحكماء] وغيرهم الى الاول .

واستدل المصنف عليه ببرهان ذكره الشيخ في الاشارات وغيره من الحكماء، وهو يقرر بعدة أوجه :

أحدها: ما ذكره المصنف وهو : أنه لو لم تكن الاجسام متناهية لكانت غير متناهية^(٢) ، وحينئذ يمكننا اخراج خطين من مركز الارض كساقى مثلث مارين الى غير النهاية ، فلهما بعدان طولانيان ، وبينهما بعد عرضاني حينئذ . ولاشك أن زيادة البعد العرضاني بحسب تزايد البعد الطولاني ، والبعد الطولاني غير متناه، فيكون البعد العرضاني غير منناه، وهو محصور بين حاصرين،

(١) مسألة تنهى الاجسام راجعة الى تنهى أبعادها ، وأدلة تلك المسئلة ان تمت، كما يجرى فى البعد الملائى الجسم، تجرى أيضاً فى البعد الخلائى، الا أنه لما كان البعد المتحقق بلاخلاف هو الجسم دون الخلاه، خصصوا تناهيته بالاثبات، وبما ذكرنا أظهره أن تنهى الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاه .

(٢) هذا البرهان مسمى بـ «السلمى» ، وحاصله أنه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم إمكان انحصار الغير المتناهى بين حاصرين ، أى لزم إمكان تنهى الغير المتناهى ، وهو محال بالبديهة .

وأصل هذا الدليل مورد عن القدماء ، والا ان المتأخرين منهم الشيخ فى الاشارات غيرهه بتميمات وتقاريرات ، وهذا التقرير الاول الذى ذكره المصنف هاهنا منقول عن الحكماء فى الشفاء لافى الاشارات، مراد الشيخ بعد ما ذكر التقرير المذكور فى الشفاء وأورد عليه أراد ذكر الدليل فى الاشارات بتقرير آخر مرضى عنده بالتميمات .

وهما البعدان الطولانيان، فيكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين، وكل محصور متناه، فيلزم أن يكون متناهياً وغير متناه، هذا خلف، وهو لازم على تقدير أن يكون الاجسام غير متناهية، فتكون متناهية وهو المطلوب .

وأورد شيخنا - دام شرفه - على هذا الوجه: بأننا لانسلم أن البعد العرضاني محصور بين حاصرين، لانه غير متناه، اذ كل بعد عرضاني بعده بعد آخر عرضاني الى غير النهاية .

وثانيها: أن نفرض الخطين الخارجين من النقطة كساقى مثلث بعد انفراجهما عنها، ذهباً الى غير النهاية ، فنسبة الانفراج كنسبة الذهاب، والذهاب غير متناه، فالانفراج غير متناه. ولا يمكن أن يقال : قد يذهبان ويتناهي الانفراج، واذا كان الانفراج غير متناه، كان ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين وهو محال .

وهذا فيه نظر أيضاً : فان اللازم من ذلك وجود انفراجات غير متناهية على كل حد انفراج مناسب كساقى ذلك الحد وهلم جراً الى غير النهاية .
وثالثها: ماقرره المصنف في شرح النظم ^(١) وهو يفقر الى تقرير مقدمات:
الاول: أن الابعاد لو كانت غير متناهية لا يمكن أن يفرض فيها خطان، كساقى مثلث يمتدان الى غير النهاية .

الثاني : أنه يمكن أن نفرض أبعاداً بين الخطين تزايد ^(٢) بقدر واحد من الزبادات الى غير النهاية ، وذلك بأن يكون البعد الاول ذراعاً ، والثاني يزيد عليه بنصف ذراع، والثالث يزيد على الثاني كذلك وهكذا .

الثالث : أن كل بعد نفرضه فانه موجود فيما فوقه مع زيادة عليه .

(١) وهو كتاب « معارج الفهم في شرح النظم » في الكلام كما في الخلاصة .

(٢) بتشديد الزاى وفي «ن» : تتزايد .

اذا تقررت هذه المقدمات فنقول: اما أن يوجد فوق ^(١) البعدين بعديشتمل على جميع الزيادات التي لا تنتهي، أولا يوجد، فان وجد كان هو آخر الابعاد، والا لكان فوقه آخر، فلا يكون هو مشتملا على جميع الزيادات، هذا خلف . وان لم يوجد كان هناك بعداً غير مشتمل عليه، فيكون هو آخر الابعاد . قال رحمه الله : والاخير مشكل ، فانه لا يلزم من عدم بعد لا يشتمل على ما لا ينهي وجود بعد بعد هو آخر الابعاد . اللهم الا أن يقال : اذا كانت كل واحدة من الزيادات في بعد كان الكل كذلك ، وحينئذ يكون المنع أوجه ، فان للطالب أن يطالب على ذلك بالدليل .

ورابعها: ما ذكره بعض المهندسين، وهو أن نفرض زاوية الخطين ثلثي قائمة، فان كان الخطان غير متناهيين، كان الواصل بينهما غير متناه، ضرورة زاويتي تساوي زاويتي القاعدة ومساواتهما لزاويتي الخطين ، فان الخطوط متساوية ، فيكون الخط الواصل ^(٢) منهما محصور بين حاصرين هذا خلف . وهذا فيه نظر : لان فيه مصادرة على المطلوب .

قال المصنف في الاسرار : هذه الحجة غير عامة على تقدير تمامها ، فانها تدل على التناهي من بعض الجهات .

واحتج حكماء الهند على قولهم : بأن خارج العالم يتميز فيه جانب عن جانب ، بأن الذي يلي القطب الشمالي يغير الذي يلي القطب الجنوبي ، والعدم المحض لا امتياز فيه ، فهو موجود أما جسم أو جسماني ، فثبت أن وراء العالم أجسام الى غير النهاية .

والجواب : ان التميز مجرد أوهام ليس له حقيقة في الخارج .

(١) في «ن» : بين .

(٢) في «ن» : الواحد .

[جواز الخلاء بين الاجسام]

قال: ويجوز الخلاء بينها ^(١)، لانا اذا وضعنا سطحاً مستوياً على مثله ، ثم رفعناه رفعاً مستوياً ^(٢) ارتفع جميع جوانبه ، والا لزم التفكيك . ففي أول زمان رفعه يخلو الوسط، لان حصول الجسم فيه انما يكون بعد المرور على الطرف، فحال كونه في الطرف يكون الوسط خالياً .

ولان الملاء لو كان موجوداً لكان اذا تحرك الجسم، فان بقي المكان الذي ينتقل اليه مملواً لزم التداخل ، وان تحرك الجسم عنه، فان كان الى مكان الاول ^(٣) لزم الدوروان كان الى مكان ثالثاً ^(٤) لزم تحرك العالم بتحريك البقة، وهو معلوم البطلان. أقول: للخلاء تفسيران: أحدهما: ألاشيء. وثانيهما : البعد الغير الحال في ^(٥) جسم .

فالخلاء بالمعنى الاول ثابت خارج العالم، بلاخلاف بين الحكماء والمتكلمين. وأما الخلاء بالمعنى الثاني فهل هو متحقق فيما بين الاجسام أولاً ؟ فقال المتكلمون وجمع من الحكماء: نعم هو متحقق . وقال أكثر الحكماء بعدم تحققه، واختار المصنف الرأي الاول ، واستدل عليه بوجهين :

الاول: انا اذا وضعنا سطحاً مستوياً على سطح آخر مستوى بحيث يلاقيه بجميع أجزائه ملاقة تامة حتى لايبقي بينهما جسم ، ثم رفعناه رفعاً مستوياً

(١) في «ن» : بينهما .

(٢) في المطبوع من المتن: متساوياً .

(٣) في المطبوع من المتن : أول .

(٤) في المطبوع من المتن: ثالث .

(٥) في «ن» : فيه .

ارتفع جميع جوانبه دفعة واحدة، والا لزم التفكيك ، وهو أن يرتفع بعض الاجزاء ويبقى الآخر . وهو باطل .

لانا نفرضه في جسم صلب كالمس مستوى على مثله، ولو ارتفع البعض لزم عدم استواء السطح، بحيث يكون بعض أجزائه أغلظ، فيرتفع أولاً، وبعضها أرق فيرتفع أخيراً . وهو باطل، لان فرض سطح مستوى كما تقدم تعريفه في جسم صلب ممكن .

وفائدة اشتراط كونه مستوياً أنه لو لم يكن مستوياً لكان الهواء محتوياً في تجاويفه. وفائدة اشتراط استواء الرفع أنه لو لم يكن مستوياً لم يلزم المطلوب، لجواز أن يدخل الهواء بين الجسمين على قدر الرفع ، هكذا قيل .

وفيه نظر: لان الرفع في هذه الصورة على أي وجه وقع حصل المطلوب، وحيث نقول في أول زمان رفع السطح الفوقاني يخلو الوسط ، لان الجسم الهوائي لا يصل الى الوسط الا بعد مروره على الطرف ^(١) ، وحال مروره على الطرف يكون الوسط خالياً قطعاً، فثبت الخلاء وهو المطلوب .

الثاني: لو لم يكن الخلاء متحققاً لزم اما التداخل أو الدور أو حركة العالم بجملته عند حركة البقعة في الهواء أو السمكة في أعماق الماء ، واللازم بأقسامه باطل فالملزوم مثله .

أما بطلان اللازم فظاهر . أما التداخل فقد مضى . وأما الدور فلما يأتي . وأما الثالث فبالحس، فانه يدل على عدمه قطعاً .

وأما بيان الملازمة فنقول : اذا تحرك الجسم من مكانه الى مكان آخر ، فالجسم الحاصل في المكان الثاني على ذلك التقدير ان بقي على حاله لزم

(١) في «ن» : الاطراف .

التداخل، وان لم يبق على حاله بل ينتقل عنه، فاما أن ينتقل الى مكان الاول أو الى غيره .

فان كان الاول لزم الدور ، لان حركة كل واحد منهما متوقفة على حركة الاخر، وان كان الى مكان آخر ، فننقل الكلام الى ذلك المكان ونقول فيه كما قلنا في الاول ، فيلزم اما التداخل أو الدور ، وهما محالان ، فيلزم الانتقال الى مكان رابع ، ونقول فيه كما قلنا في سابقه، فيلزم حركة العالم عند حركة البقعة. واعتذر الخصم عن الوجهين : أما الاول : فقالوا : لا نسلم أن السطح العالي يرتفع بدون [السطح] السافل، بل يرتفعان معاً، فان السطحين اذا تلاقيا ملافاة تامة كما ذكرتم ، لزم من انجذاب أحدهما انجذاب الاخر ، كالهواء الجاذب للماء بالمص .

وأما الثاني: فقالوا: انما لزم ^(١) ما ذكرتم من التداخل أو الدور على تقدير عدم ^(٢) التخلخل والتكاثف. والتخلخل هو زيادة مقدار الجسم من غير انتقاش ولا انضمام شيء اليه. والتكاثف هو نقصان مقدار الجسم من غير اندماج ولا نقصان شيء منه، ولكنهما جائزان على الاجسام الرقيقة ، واذا كان كذلك فنقول : ان الهواء الذي بين المتحرك [يتكاثف] وما اليه الحركة يتكاثف ، والذي بينه وبين ما منه الحركة يتخلخل ، فلا يلزم الخلاء فيما منه الحركة، ولا التداخل فيما اليه الحركة .

واعلم أن هذا العذر مبني على ثبوت المادة المبني على عدم الجزء الذي لا يتجزى ، وعلى كل تقدير ثبوته لا يتم الا بهذا الاعتذار .

(١) في «ن» : يلزم .

(٢) في «ن» : عدم تقرير .

[تحقيق حول حدوث الاجسام]

قال: وهي حادثة ، لانها لو كانت ازلية لكانت امامتحركة أو ساكنة، والقسمان باطلان . أما الملازمة فلانها حينئذ لا بد لها من مكان، فان كانت لابثة فيه كانت ساكنة، وان كانت منتقلة عنه كانت متحركة ، ولا واسطة بينهما .

وأما بطلان الاول فلان الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في آخر، فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير، والازل ينافي المسبوقية بالغير، فالجمع بينهما محال .

وأما بطلان الثاني فلانها لو كانت ساكنة لامتنتع الحركة عليها، لان السكون الازلي يستحيل زواله ، والتالي باطل ، لان الاجسام متحركة بأجمعها : أما الفلكيات فظاهرة، وأما العناصر فلانها اما بسائط واما مركبات .

أما المركبات فحركاتها ظاهرة ، وأما البسائط فلان الجانب الذي يلاقي به بعضها بعضاً مساو للجانب الاخر، فيصح على الاخر الملاقة ، وانما يكون ذلك بالحركة ، فصحت الحركة .

أقول: هذه المسألة من المسائل الشريفة وعليها يبتني قواعد الاسلام، وهي المعركة العظيمة بين المتكلمين والحكماء، وقد اختلف آراء الحكماء في هذا المقام :

فذهب أرسطو وثامسطيوس^(١) وأبونصر الفارابي وأبو علي ابن سينا وأتباعهم الى أن الاجسام السماوية قديمة بذواتها وصفاتها ، الا الحركات والاضاع ، فانها حادثة بأشخاصها، وان هيولى الاجسام العنصرية قديمة بذواتها، وأما الصورة الجسمية والنوعية فحادثة ، وكذلك الاعراض التابعة لها .

(١) في «ن»: ثامسطيوس .

وذهب انكساغورس وفيثاغورس ^(١) وسقراط وجميع الثنوية الى أن العالم بأسره قديم الذات محدث الصفات .

وأما أرباب الملل من المسلمين واليهود والنصارى فذهبوا الى أن العالم بأسره محدث الذات والصفات ، ولما كان العالم منحصراً عندهم في الاجسام والاعراض بحثوا عن حدوثهما .

وقد استدل المصنف على حدوث الاجسام - بمعنى أن وجودها مسبوق بالعدم سبقاً بالزمان - بأنها الوام يكن حادثة لكانت أزلية، واللازم باطل فالملزوم مثله . أما الملازمة فظاهرة، اذ لا واسطة بين الازلي والمحدث ^(٢) . وأما بطلان اللازم فلانها لو كانت أزلية لكانت اما متحركة أو ساكنة، واللازم بقسميه باطل، فالملزوم مثله .

أما بيان الملازمة فلان كل جسم لابد له من مكان ، فاما أن يكون لا بئاً فيه أو منتقلاً عنه، فان كان لا بئاً فيه فهو الساكن، وان كان منتقلاً عنه فهو المتحرك . فقد بانّت الملازمة .

وأما بطلان اللازم بقسميه فنقول : أما بطلان كونه متحركاً فلان الحركة عبارة عن حصول الجسم في حيز بعد أن كان في حيز آخر، فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير، فيصدق قياس هكذا من الشكل الثاني: الحركة مسبوق بالغير، ولا شيء من الازلي بمسبوق بالغير، ينتج لاشيء من الحركة بأزلي . فلو كان الجسم متحركاً في الازل، لزم اجتماع الازلية والحدوث في شيء واحد، وهو محال .

وأما بطلان كونه ساكناً فلانه لو كان الجسم في الازل ساكناً لامتنعته الحركة

(١) في «ن» : «متاغورس .

(٢) في «ن» : «والحدوث .

عليه ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما الملازمة: فلان السكون الازلي يستحيل زواله، لانه اما واجب الوجود أو ممكن الوجود ، فان كان واجباً فاستحالة العدم عليه ظاهرة. وان كان ممكناً فلا بد وأن تكون علته واجبة ، دفعاً للدور والتسلسل، وتلك العلة تجب أن تكون موجبة، لان كل ماهو أثر المختار فهو حادث كما يجيء، ولاشيء من الازلي بحادث ، فلاشيء من أثر المختار بأزلي . لكن الفرض أن السكون أزلي ، فلا يكون أثر المختار، فتكون تلك العلة واجبة موجبة، فيلزم من استمرار وجودها استمرار وجوده، فلايجوز عليه العدم ، وهو المطلوب .

لايقال: الازلي انما يستحيل عدمه اذا كان وجودياً لامطلقاً، فان الحوادث أزلي عندكم وقد زال ، وحينئذ نقول : السكون عديمي، لانه عدم الحركة ، فيجوز حينئذ زواله فلايلزم المطلوب .

لانا نقول: ان السكون وجودي كما يجيء بيانه فيتم المطلوب. واما بطلانه^(١) فلان الحركة جائزة على جميع الاجسام .

أما الفلكيات: فحركاتها ظاهرة، فانا نشاهد حركات^(٢) الكواكب وحركات الشمس من المشرق الى المغرب .

وأما العناصر: فلانها: اما بسائط وهي العناصر الاربعة: الارض والماء والهواء والنار . أو مركبات وهي المعدن والنبات والحيوان، وكل واحد منها يجوز عليه^(٣) الحركة .

أما المركبات فظاهرة . وأما البسائط فلان كل واحد منها يلاقي ما فوقه

(١) في «ن» : بطلان كونه ساكناً .

(٢) في «ن» : حركة .

(٣) في «ن» : عليها

بمحدبه وماتحته بمقعره ، والبسيط هنا هو الذي يكون طبيعة واحدة ، وكل ماصح على بعض منه صح على البعض الآخر ، وقد صح على كل واحدة من هذه البسائط ملاقة ^(١) للذي فوقه بمحدبه، فيصح أيضاً أن يلاقي ماتحته بذلك المحذب وبمقعره مافوقه، والا لم يكن بسيطاً، والغرض أنه بسيط. هذا خلف. وذلك انما يكون بالحركة والانقلاب، فقد صحت الحركة على كل واحد من هذه البسائط، واذا صحت الحركة على جميع الاجسام [صح] عدم السكون فلا يكون أزلياً ، فيكون حادثاً ، وهو المطلوب .

فقد بان بطلان اللازم بقسميه ، فيبطل الملزوم أعني كون الاجسام أزلية، فلاتكون أزلية فتكون حادثة وهو المطلوب . ولما لم تكن الاعراض مستغنية عن الاجسام كانت حادثة أيضاً، لان المفتقر الى الحادث أولى بأن يكون حادثاً، فثبت حدوث العالم لما عرفت من انحصاره في الاجسام والاعراض عند المتكلمين، وقد بان لك حدوثهما .

[تعريف الكون وأقسامه]

قال: البحث الثالث - في أحكام خاصة للاعراض وهي تسعة عشر، الاول - الكون: وهو حصول الجسم في الحيز ، والمراد بالحيز والمكان شيء واحد، وهو البعد المفطور ^(٢) الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه .

ويندرج تحت الكون أربعة أنواع: الحركة وهي الحصول الاول في المكان الثاني والسكون وهو الحصول في مكان واحد أكثر من زمان واحد، والاجتماع وهو حصول الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث ، والافتراق وهو حصولهما بحيث

(١) في «ن» : ملاقاته .

(٢) الخلا الذي بين الاجسام يسمى بحداً مفطوراً .

يتخللهما ثالث .

وهذه الاربعة أمور وجودية ، ومنها ماهو متماثل ، وماهو متضاد . وتذكر
بالبصر بواسطة اللون والضوء .

أقول: لما فرغ من أحكام مختصة بالجواهر ، شرع في أحكام مختصة بالاعراض ،
وابتدأ منها ^(١) بالكون ، لكونه لازماً لجميع الاجسام ، ولا يتصور جسماً خالياً
عنه ، وفيه مسائل :

الاولى : اعلم أن الكون يسميه الحكيم «أيناً» وعرفه المصنف بأنه حصول
الجسم في الحيز .

وفيه نظر: فانه يخرج عنه حصول الخط والسطح في الحيز . فكان المناسب
أن يقال : هو الحصول في الحيز ، والكون مغاير للجسم ، لانه يتبدل ويتغير ،
والجسم باق فلا يتغير وما يتبدل ^(٢) غير ما لا يتبدل ولا يتغير . فالكون مغاير للجسم .
وهل هذا الحصول معلل بمعنى أم لا ؟ ذهب أبوهاشم الى أن حصول
الجسم في المكان معلل [بمعنى] . وذهب المحققون كأبي الحسين وأتباعه الى
نفيه ، وهو الحق وتحقيق ذلك في المطولات .

الثانية : [في] المكان والحيز : وهما لفظان مترادفان في التحقيق لمعنى
واحد ، وبعضهم فرق بينهما بأن الحيز هو ما أحاط بالجسم من سائر أقطاره .
والمكان ما عليه اعتماده واستقلاله ، كالترس الموضوع على رأس السنان ، فان
الفراغ المحيط به حيزه ، ورأس السنان الذي عليه اعتماده مكانه ، والتحقيق هو
الاول والنزاع لفظي .

واختلف الحكماء والمتكلمون في وجود المكان أولاً ، ثم في ماهيته ثانياً .

(١) في «ن» : فابتدأ فيها .

(٢) في «ن» : ولا يتبدل .

أما الاول : فقد نفاه قوم غير محققين، وهو خطأ ، فان بديهية العقل تشهد بأن الجسم ينتقل من مكان الى آخر ومن جهة الى أخرى، والانتقال من العدمي الى العدمي ^(١) محال. وأيضاً فانا نحكم قطعاً بالنقلة مع بقاء الجسم بأعراضه ولوازمه، فلا بد من شيء ينتقل عنه واليه، وليس هو الجسم بالضرورة، ولا جزء الجسم، لان الجزء ينتقل بانتقال الكل فيكون خارجاً عنه، فيكون موجوداً وهو المطلوب .

وأما الثاني : فقال المتكلمون : هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام بالحصول فيه. وقال أفلاطون: هو البعد المفطور. وقريب منه تفسير المتكلمين، لكن البعد عند أفلاطون موجود مجرد ينفذ فيه الجسم، وعند المتكلمين مفروض. وقال أرسطو واتباعه: انه السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى . ويرد على هذا محدد الجهات، فانه ليس له هناك مكان على هذا التفسير، مع أنه جسم، وكل جسم لابد له من المكان .

واختار المحقق الطوسي وأبو البركات مذهب أفلاطون وحققه المصنف ، والذي يدل على ذلك أن المعقول من المكان ليس الا البعد، فانا اذا فرضنا أن الكون خالياً من الماء، تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز ، بحيث اذا ملئ شغلها بجمليتها، بحيث ^(٢) أن الابعاد توصف بالملاءة والفراغ الموصوف بهما هو المكان ، فيكون المكان هو الابعاد ، وأيضاً فان الامارات الشهيرة في المكان، من كونه منتقلا عنه واليه، وكونه مساوياً للمتمكن ومناسباً له في أقطاره الثلاثة ، وكونه يتماكب عليه وغير ذلك ، انما يقال للبعد فيكون هو المكان ،

(١) في «ن» : من العدم الى العدم .

(٢) في «ن» : ثم

حتى أن بعض القائلين بذلك حكم بأن هذا حكم فطري مركوز [مبدأ الفطرة للانسان] .

ويرد على المصنف بأنه يذهب الى ثبوت الخلاء، واختياره لتعريف المكان بقوله «البعد المفطور» يستلزم القول بالملاء، فانه لا يتصور [الفطر] الا بوجود محقق^(١).

الثالثة : في أقسام الكون: اعلم أنه جنس تحته أنواع أربعة على المشهور بين المتكلمين :

أحدها : الحركة و تحرير الكلام في تعريفها أن نقول : اذ تحرك الجسم من حيز الى آخر ، فلاشك أن هناك أمور أربعة: الاول: الحصول في الحيز. الثاني : الانتقال اليه . الثالث : زواله عن محاذات جسم الى محاذات آخر . الرابع : محاذات جسم آخر .

فالمتكلمون جعلوا اسم الحركة للاول ، وعرفوها بأنها الحصول الاول في المكان الثاني . [قالوا :] لان الجسم حال حصوله في المكان الاول غير متحرك، وليس بين الاول والثاني مكان، فاذن الحركة هي الحصول في المكان الثاني .

والحكماء جعلوا اسم الحركة للمعنى الثاني، وهو نفس الانتقال، وعرفوها بأنها كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة . وبيانه : أن كل صفة غير ثابتة بالذات^(٢)، مع امكان ثبوتها لها، فان تلك الذات يقال انها موصوفة بتلك الصفة بالقوة ، وحصول تلك الصفة كمال للذات .

وحينئذ نقول : الجسم اذا كان حاصلًا في المكان الاول ، فان حصوله في

(١) في «ن» : لموجود متحقق .

(٢) في «ن» : للذات .

المكان الثاني ممكن وغير ثابت له ، فهو كمال له حينئذ بالقوة ، وحصوله فيه لا يمكن الا بانتقاله عن المكان الاول وقطعه المسافة عنه ، وذلك الانتقال معدوم عنه ممكن له ، فهو كمال للجسم أيضاً ، لكن الانتقال الذي هو الحركة أسبق الكمالين ، فانه [به] يحصل في المكان الثاني ، فالحركة اذن كمال الاول ^(١).

وبعض المتأخرين جعل الحركة للمعنى الثالث . وهو ضعيف ، لان زواله عن المحاذات ليس مقصود بالذات للمتحرك ، بل هو شيء يحصل بالعرض .
وثانيها : السكون وعرفه المتكلمون بأنه الحصول في حيز أكثر من زمان واحد . ان قلت : هذا انما يتم أن لو كان الزمان متجزياً وهو ممنوع . قلنا : هذا مبني على ثبوت الجزء وقد تقدم .

وأما الحكماء فقد جعلوه عدم الحركة لامطلقاً ، فان العرض لا يسمى ساكناً ، والمجرد أيضاً لا يقال له ساكناً ، والمحدد لا يقال له ساكن ، بل عما من شأنه أن تتحرك ، فالتقابل بينه وبين الحركة على الاول تقابل التضاد ، وعلى الثاني العدم والملكة .

وثالثها : الاجتماع وهو حصول الجوهرين في حيزين لا يمكن أن يتخللها ثالث .

ورابعها : الافتراق وهو حصول الجوهرين في حيزين ، بحيث يمكن أن يتخللها ثالث .

سؤال : ان من شرط الانواع الداخلة تحت جنس واحد أن تكون متباينة ، بحيث لا يجتمع بعضها مع بعض ، كالانسان والفرس الداخلين تحت الحيوان ، والانواع هنا للكون ليست كذلك ، اذ قد تجتمع بعضها مع بعض ، فان الاجتماع يصدق مع الحركة ومع السكون وكذا الافتراق .

جواب : مذكروته انما يتأني في الانواع الحقيقية ، والانواع هاهنا اضافية فجاز اجتماع بعضها مع بعض ، كالجسم النامي والحيوان الداخلين تحت الجسم .

المسألة الرابعة : في أحكام هذه الانواع :

الاول : انها أمور وجودية ، أي ليس العدم مفهومها ولا جزء مفهومها ، وهو ظاهر من تعريفاتها المذكورة ، فان الحصول [من] المشترك بينها ثبوتي وكذا الفصول المميزة ، وهذا ما وعدنا به من بيان كون السكون وجودياً .

الثاني : ان هذه منها ماهو متماثل ، كحركتين الى فوق أو تحت ، أو سكونين في التحت ، أو في جهة من الجهات ، وكذا الاجتماع والافتراق ، ومنها ماهو متضاد ، كحركتين احدهما الى فوق والاخرى الى تحت .

الثالث : انها تدرك بالبصر ، وقد اختلف المتكلمون فيها هنا ، فمن قال ان الحصول معلل بمعنى قال انها غير مرئية ، ومن قال انه نفس الحصول قال انها مرئية .

وأما الحكماء فقالوا : انها مرئية بواسطة رؤية الالوان والاضواء لا بالذات . واختاره المصنف . أما اللون فانه لو لم يكن محلها ملوناً^(١) لما أدرك كالهواء . وأما الضوء فانه لو كان هناك جسماً في الظلمة [وهو] يتحرك لم نشاهده وهو ظاهر .

[تعريف اللون]

قال : الثاني - اللون : وهو جنس للسواد والبياض ، وأثبت آخرون^(٢)

(١) في «ن» : في الملون .

(٢) في المطبوع من المتن : الآخرون .

الحمرة والخضرة والصفرة بسائط ، ونفى قوم البياض ، وهو خطأ ، فانا نشاهده لا باعتبار مازجة الهواء للجسام^(١) الشفافة ، كما في بياض البيض المسلوق .
أقول : من الاعراض المشتركة اللون ، وهو من المدركات بحس البصر فلا يفتر الى تعريف . وقد ذهب قوم من الاوائل غير محققين الى أن الالوان لاحقيقة لها في الخارج ، بل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للجسام الشفافة والسواد يتخيل من اكتناز^(٢) أجزاء الجسم وعدم غور^(٣) الضوء فيه . وأطبق المحققون على بطلان قولهم فانه مكابرة في الضروريات . وأثبت قوم السواد خاصة دون البياض .

والمحققون من الاوائل أثبتوا السواد والبياض أصليين بسيطين ، والبواقى من الالوان المركبة منهما بحسب الزيادة والنقصان . وقال آخرون : ان اصول الالوان - أي بسائطها - خمسة : السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقى مركبة منها . وبه قال أبوهاشم . ونفى قوم الصفرة من البين وقال : انها مركبة من الحمرة والبياض .

وقال المصنف - رحمه الله - في المناهج : ان بساطة هذه الالوان وتركيبها مما لا يمكن الاطلاع عليه ، فاذن الاولى الوقف . أما الذين نفوا البياض فبينوا كيفية تخيله ، بأن الهواء تحمل الضوء الى أجزاء شفافة صغار فيقع على سطوحها ويتعكس [من] بعضها الى بعض فيتخيل البياض وليس به ، ومثله في الزجاج المسحوق فانه قبل سحقه ليس بأبيض فاذا سحق^(٤) أبيض ، وكذا زبد البحر والبلور .

(١) في المطبوع من المتن : للاجزاء .

(٢) اكتنز : امتلا - اجتمع .

(٣) أي تعمق النظر . يقال : عرفت غور المسألة ، أي حقيقتها .

(٤) في «ن» : انسحق .

وهذا خطأ فانا نحس بالبياض لابعبار مخالطة الهواء للجسام الشفافة ،
 فان بياض البيض قبل سلقه شفاف ويخالطه الهواء ، مع أنه لا يحس فيه ببياض
 ثم بعد سلقه يخرج الهواء منه ويكشف ويرى له بياض .
 ان قلت : لم لا يجوز أن يكون حال سلقه مختلط به أجزاء هوائه يتخلل
 من الرطوبات ويخالطه فيحدث البياض .
 قلت : لو كان كما زعمت لكان بعد السلق أخف ، لتحلل أجزائه منه ،
 والامر بالعكس فانه بعد سلقه ينقل .

[تعريف الضوء والظلمة]

قال: والضوء كيفية يكون الجسم به مستنيراً^(١): اما من ذاته كما في الشمس
 أو من غيره كما في المستضيء بنور غيره .
 والضوء شرط لكون اللون مرئياً لا لوجوده ، كما ذهب اليه بعضهم .
 والظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً .
 أقول : ذهب قوم الى أن الضوء جسم ينفصل عن الاجسام ويتحرك ،
 كالضوء المتحدر عن الكواكب . وهو خطأ ، فانه لو كان جسماً لكان امام محسوساً
 أو غير محسوس ، والثاني باطل ، لان الضوء محسوس قطعاً ، وكذا الاول
 أيضاً باطل ، لانه كان يجب أن يستر ماتحته ، فيكون الاكثر ضوءاً أكثر خفاءً ،
 والامر عكس ذلك . بل الحق أنه عرض ، وهو محسوس بحس البصر ، فلا يفتقر
 الى تعريف .

وقد يقال فيه لاعلى أنه تعريف بل شرحاً لاسمه : انه كيفية يكون الجسم
 بها ظاهراً ، فان كان هذا الظهور للشيء من ذاته كالشمس والنار سمي «ضوءاً»

(١) في «ن» : مستتراً .

وان كان مستفاداً من الغير كالجدار المستنير بضوء الشمس سمي « نوراً » ،
والترقرق الذي للشيء من ذاته يسمى « شعاعاً » والترقرق الذي على الشيء من
غيره يسمى « بريقاً » كالمرأة .

وهل الضوء شرط لوجود اللون أو لرؤيته ؟ انمحققون على الثاني، وأبو
علي [ابن سينا] ذهب الى الاول ، واحتج عليه : بأننا لانحس بالالوان في
الظلمة ، فعدم الاحساس بها اما لعدمها وهو المطلوب ، أو لمفارقة الظلمة عن
الاحساس وهو باطل لوجهين :

الاول : ان الظلمة عدم ولاشيء من العدم بمانع .

الثاني : لو كانت الظلمة مانعة من الابصار ، لمنعت من هو بعيد عن النار
عن مشاهدة القريب منها ليلا ، وليس كذلك .
والجواب أن يقال : لم لايجوز أن يكون الضوء شرط ابصار الالوان؟ فلا
ترى عند عدم الضوء لسبب فقدان الشرط ، لالسبب المعاوقه^(١) ، والبعيد عن
النار الجالس في الظلمة انما رأى القريب منها لوجود شرط الرؤية ، وهو
وقوع الضوء عليه ثم ينعكس^(٢) عليه ، فانه لو كان توسط الضوء شرطاً لوجود
اللون لرأى الجالس عند النار الجالس في الظلمة لتوسط الضوء ، وفي هذا
العكس نظر .

وأما الظلمة : فقال جماعة من الاشاعرة : أنها صفة وجودية . وهو خطأ
والا لما رأى الجالس في الظلمة الجالس في الضوء ، لحصول الظلمة بينهما .
والحق أنها عدم الضوء لامطلقاً ، بل عما من شأنه أن يكون مضيئاً ،
فالمجرد ليس بمظلم ، اذ ليس من شأنه الاضاءة ، فالتقابل بينها وبين الضوء

(١) في «ن»: المعاوق .

(٢) في «ن» : انعكس .

على الاول تقابل الضدين ، وعلى الثاني تقابل العدم والمملكة فانها عدم وجود الضوء .

[تعريف الطعم وأنواعه]

قال : الثالث - الطعوم : وهي تسعة : لان الحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة^(١) ، وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة ، وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة .

والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة^(٢) ، وان فعل في اللطيف حدثت الحموضة ، وان فعل في المعتدل حدثت القبض .

والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة ، وان فعل في الكثيف حدثت الحلاوة ، وان فعل في المعتدل حدثت التفاهة .

وقد يجتمع طعمان في جسم واحد كالحرافة والقبض في الباذنجان .

أقول : الطعم كيفية مزاجية ، فلا بد له من جسم يقبله . والجسم اما لطيف أو كثيف أو معتدل بينهما ، والفاعل فيه اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ، ويحصل من ضرب ثلاثة في مثلها تسعة أنواع .

فالحرارة ثلاثة ، وهو الحرافة ان فعلت في اللطيف ، والمرارة ان فعلت في الكثيف ، والملوحة ان فعلت في المعتدل .

وللبرودة ثلاثة أخرى ، وهو الحموضة ان فعلت في اللطيف ، والعفوصة ان فعلت في الكثيف ، والقبض ان فعلت في المعتدل .

(١) في المطبوع من المتن : الحرارة .

(٢) في المطبوع من المتن : العفونة . العفوصة : المرارة والقبض اللذان يعسر معهما الابتلاع .

واللمتوسط بينهما ثلاثة أخرى ، وهو الدسومة ان فعلت في اللطيف ،
والحلاوة ان فعلت في الكثيف ، والتفاهة ان فعلت في المعتدل .
والنقة يقال بالاشتراك على معنيين متغايرين: أحدهما مالا طعم له ، وثانيهما
ماله طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه ، لانه لشدة كثافته لا ينحل من مخالطة
اللسان^(١) ، فلا يحس بطعمه كالنحاس ، فانه لا ينحل منه شيء بسهولة بحيث
يدركه اللسان ، بل اذا احتيل في أجزائه بتحليلها وتلطيفها أحس منه بطعم .
وهذا الثاني هو المعدود في الطعوم لا الاول ، فانه عدم ، والطعم موجود .
وانحصار الطعوم في هذه التسعة غير يقيني ، فانه لا برهان يدل عليه ، فان
كثيراً من الطعوم لا تدخل تحت هذه التسعة^(٢) ، مع أن النقض موجود فيما
ذكروه في بيان الفعل والقبول ، فان الكافور مر مع أنه بارد ، والعسل حلو مع
أنه حار ، والزيت دسم مع أنه حار ، الى غير ذلك من النقوض .
ثم القائلون^(٣) بانحصارها في التسعة ذهب بعضهم الى أن خمسة منها
بساط ، وهي الحلاوة والحموضة والمرارة والملوحة والحرافة ، والبواقي
مركة منها . وفيه نظر .

ثم ان الجسم بالنسبة الى الطعم اما أن لا يكون موصوفاً بشيء منه كالهواء ،
أو يوصف بواحد لا غير ككثير من الاجسام ، أو بطعمين كالمراة والقبض في
الحضض ، ويسمى بشاعة ، والحضض - بضم الضاد الاولى - وهو نوع من
الاشنان ، وكذا المرارة والملوحة في السبخة وتسمى زعوقة ، أو بثلاثة طعوم
كالحرافة والمرارة والقبض في الباذنجان اذا كانت شجرته عتيقة .

(١) في «ن» : لا يتخلل منه شيء يخالطه اللسان .

(٢) في «ن» : القسمة .

(٣) في «ن» : القائلين .

[تعريف الرائحة وأنواعها]

قال: الرابع - الروائح: وليس لأنواعها أسماء بأزائها، بل اما من جهة الموافقة أو المخالفة، كما نقول «رائحة طيبة أو نتنة» ^(١) أو من جهة المحل كرائحة المسك .

وهي كصفات تدرك بالشم: اما بتحليل شيء من أجزاء ذي الرائحة ووصوله الى الخيشوم، أو بانفعال الهواء المتوسط بين ذي الرائحة والخيشوم بكيفية ذي الرائحة .

أقول: من الاعراض العامة الروائح، وهي كصفات تدرك بالشم، وسيأتي تحقيق ماهيته فيما بعد . والرائحة جنس لأنواع كثيرة ، لكن ليس لتلك الانواع أسماء بأزائها، فانه لا يجب أن يوضع لكل معنى لفظ ، والاّ لزم عدم تنامي الالفاظ، اذ المعاني غير متناهية وتحقيقه في الاصول، بل لما تشدد الحاجة اليه. وهنا يحصل فهمها من وجوه :

الاول: باعتبار ملائمتها للمزاج ومخالفتها له، فيقال للملائم: رائحة طيبة، ولغيره رائحة خبيثة أو منتنة، والملائمة والمخالفة أمر إضافي تختلف بحسب اختلاف المنسوب اليه ، بحيث يكون الشيء طيباً بالنسبة الى شخص دون آخر .

الثاني: من جهة طعوم تضاف اليها ، فان بعض الروائح قديحصل له طعم حلو فيقال: رائحة حلوة، وطعم حامض فيقال: رائحة حامضة .

الثالث: من جهة اضافتها الى محلها، كما يقال : رائحة المسك ورائحة الكافور، وحينئذ لا يكون ثمة حاجة الى الوضع .

(١) في المطبوع من المتن: منتنة .

واختلف فى كيفية وصول هذه الروائح الى القوة الشامة، فقال بعضهم :
يتحلل شيء من أجزاء ذي الرائحة، ثم يخالط الهواء المنقل الى القوة الشامة
كمافي التبخير .

وفيه نظر: اذ لو كان بالتحلل ازم من ذلك عدم الجسم عند تواتر ادراكه
لانتقال أجزائه المخالطة للهواء .

وقيل: بانفعال الهواء المتوسط بين ذي الرائحة والخيشوم بكيفية ذي
الرائحة، كمافي المسك وغيره، فان الهواء المحيط به يتكيف برائحته، للطف
الهواء وسرعة انفعاله عن الملاقي له، ثم يتكيف به هواء آخر، لمجاورته^(١)
له وهكذا، وكذا الكلام فى التبخير. لكن تحليل الاجزاء سبب فى هذا التكيف
لأن الاجزاء يتحلل وينتقل، للزوم ما ذكرناه من الفساد .

[تعريف الحرارة والبرودة]

قال: الخامس - الحرارة والبرودة : وهما كفتان ملموستان متضادتان :
فالحرارة كيفية تقتضي جمع المتجانسان وتفرق المختلفات ، وهي جنس
لانواع كثيرة، كحرارة النار ، وحرارة الشمس، وحرارة الغريزية، وحرارة
الادوية، والحادثة عن الحمى .

ومن جعل البرودة عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً فقد أخطأ، فانا
نحس من الجسم البارد بكيفية زائدة على عدم الحرارة.

أقول : همامن أظهر المحسوسات و أبينها ، فلا يفتقران الى تعريف لما
عرفت، اذ الحاصل بالحس أظهر من الحاصل بالتعريف .

(١) فى «ن»: بمجاورته .

قوله «ملموستان» احتراز^(١) به عن غير الملموس ، كالمبصرات والمسموعات .
قوله «متضادتان» تحتز به عن الحرارتين ، فانهما لاتتضادان ، وانما كانت
الحرارة والبرودة متضادتين ، لانطباق تعريف التضاد عليهما كما سيأتي .
أما المشهوري فظاهر ، اذ لايجتمعان في محل واحد . وأما الحقيقي فانتهما
كذلك مع غاية البعد بينهما ، وهذا مذهب المحققين .

وبعضهم جعل التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، وهو رأي من جعل
البرودة عدم الحرارة ، كما يجيء بيان غلطه .

ولكل واحد منهما حكم لاحق بها : أما الحرارة : فمن حكمها جمع
المتشاكلات وتفريق المختلفات ، وذلك لان من شأنها احداث الخفة والميل
الصاعد للالطف فالالطف ، فاذا وردت الحرارة على الجسم المركب الذي
هو غير شديد الالتحام ، كبदन الحيوان مثلاً ، فانها تحلل أجزائها وتضعدها
الالطف فالالطف ، بحيث يتصل كل جزء بما يشابهه ، فقد حصل تفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات بما قلنا من الاتصال .

وأما اذا كان شديد الالتحام ، فاما أن يكون لطيفه وكثيفه قريبتين من الاعتدال
لما بينهما من التجاذب والتلازم ، كما في الذهب ، فيفيد سيلاناً ودوراناً . أو
يكون أحدهما أغلب ، فان كان الكثيف أغلب لافي الغاية أثرت تلييناً ، كما
في الحديد . وان كان اللطيف أغلب أثرت تصعيداً بالكليّة اذا كانت قوية .
وأما البرودة : فحكمها بخلاف ذلك .

ثم الحرارة جنس لانواع كثيرة: منها الحرارة المحسوسة من النار ، ومنها
الحرارة الغريزية التي هي شرط في الحياة ومناسبة لها ، واختلف فيها فقيل :

(١) في «ن» : تحتز .

هي الحرارة المحسوسة، وهي الجزء الناري في بدن الحيوان، اذا بلغ طبخه^(١) الى الاعتدال. وقيل: [بل] هي غيرها، لان المحسوسة مضادة للحياة، وهو^(٢) شرط فيها مناسب لها .

ومنها الحرارة المنبعثة عن الكواكب ، كالحرارة الشمسية .
ومنها الحرارة التي تكون في ظهور كفيتهما من محلها موقوفاً على ملاقة بدن الحيوان ، كحرارة الادوية .

ومنها الحرارة الحادثة عن الحمى .
قوله «ومن جعل» الخ أي بعضهم جعل البرودة عدم الحرارة، وهو غلط، فان البرودة محسوسة ، ولا شيء من العدم بمحسوس، ينتج من الشكل الثاني: لا شيء من البرودة بعدم . أما الصغرى فلانا نحس بالبارد بكيفية زائدة على عدم الحرارة، كما في برودة الثلج وهو ظاهر . وأما الكبرى فلان الحس انما يدرك ما يلاقه أو يقابله ، ولا ملاقة ولا مقابلة بين الموجود والعدم^(٣) .

[تعريف الرطوبة واليبوسة]

قال: السادس - الرطوبة واليبوسة : وهما كفيتمان محسوستان متضادتان: فالرطوبة تقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها، واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها ، وقد يفسر الرطوبة بالبلة .

أقول : هاتان الكيفتان أيضاً من المحسوسات بحس اللمس^(٤) ، وأما

(١) في «ن» : طبعه .

(٢) في «ن» : وهذه .

(٣) في «ن» : والمعدوم .

(٤) المراد باللمس هو ادراك الكيفيات الاربع وتوابعها، وهي الحرارة والبرودة ←

تضادهما فظاهر . وبعض الاوائل فسر الرطوبة بعدم الممانعة ، فعلى هذا بينهما عدم وملكة .

واختلف في تفسيرهما: فقال أبو علي ابن سينا : الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال لموضوعها، كالماء الموضوع في الاناء المربع، فانه يصير الماء مربعاً أيضاً ، فاذا أردناه الى اناء مثلث صار مثلثاً من غير صعوبة في ذلك . واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الاشكال لموضوعها كالحجر ، فانا اذا أردنا جعله مثلثاً افتقر الى عسر في نحته وجعله على ذلك الشكل، وكذا اذا أردنا بعد ذلك شكلاً آخر .

وفيه نظر : فاننا لانسلم أن عسر قبول الاشكال في الحجر لليبوسة ، ولم لا يجوز أن يكون للصورة التركيبية، مع أننا نقول : لو كان العسر في الحجر اليبوسة لوجد أين وجدت وليس كذلك، فان من الاجسام البسيطة ما يقبل الاشكال بسهولة مع كونه يابساً كالنار .

وفسر بعضهم الرطوبة بما يقتضي سهولة الالتصاق وسهولة الانفصال، فعلى هذا يكون العسل رطباً، فيكون أرطب من الماء. وهو خلاف ما أجمع عليه المحققون، أجاب بعضهم بأن العسل وان كان سهل الالتصاق ، لكنه عسر الانفصال . وقيل: الرطوبة هي البلة التي تنتشر على سطح المحل ، فعلى هذا الهواء غير رطب .

والتحقيق أن هاتين الكيفيتين من الامور المحسوسة ، وقد عرفت أنها لا تنفقر الى تعريف، فهؤلاء ان قصدوا التعريف فهو خطأ، ويرد عليهم ما ذكرناه من النقض، والا فهو ذكر لبعض خواصهما وأحكامهما، فلا يكون عاماً مطرداً.

[تعريف الصوت والحرف]

قال: السابع- الصوت: وهو كيفية مسموعة تحصل من تموج الهوائين - قارع ومقروع - الى أن يصل الى سطح الصماخ ، وهو غير باق بالضرورة. والحرف هيئة عارضة للصوت ، يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع .

أقول : من الاعراض المحسوسة بحس السمع الصوت ، وحيث انه محسوس لا يفتقر الى تعريف .

وذهب النظام الى أنه جوهر ينقطع بالحركة. وهو خطأ ، فان الجوهر يدرك باللمس، ولا شيء من الصوت مدرك باللمس، فلا شيء من الجوهر بصوت وينعكس الى لا شيء من الصوت بجوهر .

وذهب بعضهم الى أنه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع والقرع. وبعضهم قالوا: ^(١) انه نفس القرع والقلع. وكلاهما فاسد، لان التموج والقلع والقرع يدرع بالبصر، ولا شيء من الصوت بمدرك بالبصر، فلا شيء من ذلك بصوت، وسبب غلطهم أخذ سبب الشيء مكان ذلك الشيء .

والتحقيق أنه عرض مسموع يحدث من التموج الحاصل في الهواء الذي سببه القلع أو القرع. والقرع هو امساس عنيف، والقلع تفريق عنيف. وبيانه أنه اذا حصل بين الجسمين المتقاربين ^(٢) مقارعة انقلب ^(٣) من بينهما هواء ، فيصدم ذلك الهواء هواء آخر، [وهكذا] حتى يصل ذلك التموج الى سطح

(١) في «ن»: قال .

(٢) في «ن»: المتقاربين .

(٣) في «ن»: انفلت .

الصماخ^(١)، ويدركه الحس السامع^(٢)، ومثال التموج فى المشاهدة التموج الذي يحصل فى الماء اذا وقع فى الماء حجراً وشيء له مقاومة ، فالسبب القريب هو التموج ، والبعيد هو القرع أو القلح ، وكذلك الصدى فانه اذا وصل التموج الى جسم صلب أو أملس ، رد ذلك الهواء الى خلف^(٣) على شكله الذي كان عليه أولاً فتدركه السامعة .

واعلم أن الصوت هل هو موجود فى الخارج قبل وصوله الى القوة السامعة أم هو موجود فى القوة السامعة عند وصول التموج اليها؟ الحق الاول وذهب قوم الى الثاني وهو خطأ، لانه لو كان كما ذكرنا لما أدركنا جهته ، لكن تدرك جهته قطعاً. بيان الملازمة: أنه اذا كان ادراكه ووجوده انما هو بملاقاة الحاسة أو يكون للحاسة تعلق بادراك جهته كما فى اللمس، فانه لما كان مدركاً حال الملاقاة لم يكن يحصل لنا شعور .

ان قلت: انما أدركنا الجهة فى الصوت، لان القرع الذي هو سببه حصل فى تلك الجهة المقابلة للحاسة .

قلنا: هذا باطل، فانا لو سدنا الاذن اليسرى مثلاً التي هي مقابلة للقرع ، لادركنا جهة الصوت بالاذن اليمنى وهو قائم بالهواء، لانه لو لم يكن موجوداً فى الهواء لما مال بهبوب الرياح ، كالمؤذن على المنارة فانه يسمع صوته من جهة دون اخرى، لامالة الريح له الى تلك الجهة التي سمع منها .

اذا عرفت هذا فاعلم أنه غير باق بالضرورة، بل يبقى زمان واحد وعدمه ، لعدم علته لا لذاته، والا لكان ممتنعاً .

(١) الصماخ ثقب الاذن .

(٢) فى «ن»: ويدركه به القوة السامعة .

(٣) فى «ن»: خلفه .

قوله « والحرف » الخ : اختلف المتكلمون والحكماء في الحرف :
 فالمتكلمون لما منعوا من قيام العرض بالعرض ، منعوا من كون الحرف هيئة
 عارضة للصوت ، بل جعلوه من جنس الصوت وقسماً منه .
 والحكماء لما جوزوا قيام العرض بعرض آخر - وهو الحق - عرفوه بأنه
 هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تمييزاً في المسموع .
 فالهيئة شاملة له ولغيره، وقولنا «عارضة للصوت» يخرج به هيئة عارضة لغيره
 من الاعراض، كالسرعة العارضة للحركة، وكالهيئات العارضة للاجسام .
 وقولنا «يتميز بها عن صوت آخر مثله تمييزاً في المسموع» يخرج به ما
 يحصل به التميز من الهيئات العارضة للصوت، لكنه لا في المسموع ، بل اما
 في الطبع، ككون الصوت^(١) طيباً والآخر غير طيب ، أو في الكم ككون
 أحد الصوتين طويلاً والآخر قصيراً، فان ذلك يفيد التمييز لكن في الطبع أو
 المقدار .

وبيان كون الحرف هيئة : أن الهواء الداخل الى القلب لترويح القلب
 قبل وصوله الى القلب يدخل الى الرية ليعتدل فيها، بحيث يكون قريباً من
 مزاج القلب، ثم يدخل الى القلب بعد ذلك، فيسخن بحرارة القلب، فيصير كلاً
 على القلب ، فينفذه ليدخل عليه غيره ، ويدخل الى الرية كما كان أولاً .
 ثم ان الرية تدفعه أيضاً لحصول غيره، فيخرج فيحصل بينه وبين الحنجرة
 مقارعة ومقاومة لصلابة الحنجرة، فيحدث الصوت، ثم انه يصل الى المخارج
 المعهودة، فيعرض له انقطاع عند كل واحد منها، فيحصل له هيئة حينئذ وتلك
 الهيئة هي الحرف .

(١) في «ن»: ككونه صوتاً .

ثم الحرف: امامصوّت وهو حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها، كالفتحة للالف والضمّة للواو والكسرة للياء [كهاء] وهو وهي، وهذه الثلاثة لا يمكن الابتداء بها فى تلك الحالة، لانها حينئذ ساكنة، ولا يمكن الابتداء بالساكن .
واما صامت وهو ماعداها من باقي حروف التهجي، كالناء والجيم والدال والراء. وهذه يمكن الابتداء بها .

[تعريف الاعتماد وأنواعه]

قال: الثامن - الاعتماد: وهو كيفية تقتضي حصول الجسم فى جهة من الجهات. وهو: اما لازم كالثقل والخفة وامامجتلب. وأنواعه ستة بحسب تعدد الجهات، وهو غير باق .

أقول: هذا القسم أعنى الاعتماد يسميه الحكيم «ميلا» وثبوتيه فى الحس ظاهر، فانا نحس فى الزق المنفوخ تحت الماء مدافعة الى الفوق، وفي الحجر الواقف فى الهواء مدافعة الى التحت، وهو غير الحركة، لانها تعدم والمدافعة باقية. وهو غير الطبيعة أيضاً، فانها تكون موجودة في غير وقت المدافعة .

وعرفه المصنف: بأنه كيفية تقتضي حصول الجسم فى جهة من الجهات: امّا بالطبع كالزق المدافع الى الفوق، والحجر المدافع الى تحت . واما بالفسر كالحجر المرمى الى جهة الفوق على خلاف طبعه. واما بالارادة كالحركة الحيوانية .

وينقسم الى لازم وهو ما كان طبيعياً، كالثقل والخفة اللذين فى الحجر والزق الى التحت والفوق . والى مجتلب وهو ما كان قسرياً أو ارادياً الى الجهات الاربع .

قوله «وأنواعه» أي أنواع الاعتماد ستة: وذلك بحسب تعدد الجهات فانها ستة: فان الجسم له أبعاد ثلاثة: طول وعرض وعمق، ولكل واحد منها طرفان واثنان في ثلاثة ستة: وهو فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وقدام. فالطبيعي منها هو الفوق والتحت ، والباقي غيرطبيعي. فالاعتماد أيضاً ينقسم الى ستة أقسام كما قلنا، ميل^(١) فوقي وتحتي وغير ذلك .
وهو غيرباق، لان الجسم اذا حصل فى حيز سكن ، ولو كان فيه ميل لم يسكن .

ان قلت: نمنع ذلك في الاعتماد اللازم، أي الطبيعي، فان السكون فيه يجوز أن يكون لعارض لالعدم الميل، أمافي المجتلب فصحيح، فانه لايجب حصول الجسم في جهة من الاربع ولا انتقاله عنها، فيكون الضمير حينئذ في قول المصنف عائد الى المجتلب .

قلت: الجسم اذا حصل^(٢) الى حيزه الطبيعي، لايجوز أن يكون له عنه ميل، والا لكان المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع وهو محال، أوميلاً اليه، والا لكان تحصيلاً للحاصل .

وفي هذا نظر: فان فقدان الميل والحال^(٣) هذه - أعنى كونه فى حيزه الطبيعي - لايدل على عدمه، اذ هو لازم لطبيعته، ولذلك لوأخرجناه منه لعاد اليه، فيكون باقياً، لكن فى جعل الضمير فى كلام المصنف وهو غيرباق عائد الى المجتلب تعسف .

(١) فى «ص»: مثل .

(٢) فى «ن»: وصل .

(٣) فى «ن»: والحالة .

[تعريف التأليف]

قال : التاسع - التأليف : وهو عرض يختص بالمحلين لا أزيد، يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء ، وأكثر العقلاء أحالوا وجود عرض واحد في محلين .

أقول : التأليف عرض يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء أوسهولتها .

وأثبتته أبوهاشم وشيخنا أبو جعفر الطوسي - رحمه الله - لان بعض الاجسام يصعب تفكيكه كالحديد مثلاً، وبعضها يسهل تفكيكه كالماء والدهن ، فلو لا اتصاف ما يصعب تفكيكه بعرض يقتضي الصعوبة لم يكن أولى بها من ضدها، ولأولى بها من غيره من الاجسام .

وقال : انه يقوم بمحلين لاغير ، لانه اما أن يكون قائماً بجزء واحد أو بجزئين أو بأكثر، لاجاز أن يقوم بجزء واحد، اذ الجزء الواحد لا تأليف فيه ، ولا جاز أن يقوم بأكثر من جزئين، والا لجاز أن يقوم بالجبل العظيم تأليف واحد، لعدم أولوية عدد عن عدد، واذا كان كذلك لزم اذا أخذنا جزءاً واحداً من الجبل العظيم انفكاك الجبل كله ، لعدم التأليف بعدم بعض محله ، فيسهل تفريق الباقي، وهو معلوم البطلان، فبقي أن يكون قائماً بجزئين، وهو المطلوب .

والمحققون من المتكلمين أحالوا وجود عرض واحد في محلين، كما استحال^(١) وجود جسم واحد في مكانين .

والحكماء جوزوا حلول عرض واحد في محل واحد منقسم، كالوحدة القائمة بالعشرة، والتربيع القائم بالاضلاع الاربعة المحيطة بالسطح، والحياة

(١) في «ن»: استحيل .

القائمة بالبنية المنقسمة الى الاعضاء. وفي التحقيق هو قيام عرض واحد بمحل واحد لكنه منقسم .

واعلم أن قول أبي هاشم ضعيف، لجواز استناد صعوبة التفكيك الى الله الفاعل المختار، أو الى أعراض قائمة بمحال متجاوزة. وما ذكره من الحجة ركيك، فان التأليف القائم بأحد الجزئين هو القائم بالآخر، فيلزم قيام العرض الواحد بمحلين، وهو باطل لما عرفت. وفيه نظر لجواز قيامه بمجموعهما، لا أن يقوم بكل منهما على حدة، فلا يلزم ما ذكرتم .

[تعريف الفناء]

قال: العاشر - الفناء: وأثبت بعضهم للجواهر ضداً وهو الفناء، اذا أوجده الله تعالى فنيت جميع الجواهر، وليس في محل. وهو خطأ، فان وجود عرض لا في محل محال .

أقول: ذهب الجبائيان الى أن الجواهر تعدم^(١)، فعدمها ليس لذاتها، والا لكانت ممتنعة فلا توجد، ولا بالفاعل لان الفاعل شأنه التأثير لا عدمه، ولا لعدم المؤثر فيها، لان الباقي مستغن عن الفاعل مع بقاءه، ولا لانتفاء شرطه ، لان الشرط ان كان جوهر - رأ لزم الترجيح بلامرجح، اذ الجواهر متساوية في الجوهرية، وان كان عرضاً لزم الدور .

اذ العرض مشروط بوجود الجوهر، فلو كان شرطاً له دار، فبقي أن يكون لطريان الضد ، وذلك الضد عرض هو الفناء ، اذا أوجده الله تعالى عدمت الجواهر .

وهو غير باق، والا لافتقر الى ضد آخر ويتسلسل، وليس في محل ، اذ

الضد لا يجمع ضده .

ثم اختلفا فذهب أبو علي الى أن الفناء يتعدد بتعدد الجواهر [كلها] وذهب أبو هاشم الى أن فناء واحد يكفي في عدم الجواهر كلها، وهذه المقدمات كلها ممنوعة .

أما أولاً فلجواز استناد الاعدام الى الفاعل، كما استند الایجاد اليه .

وأما ثانياً فلا استحالة وجود عرض لا في محل .

وأما ثالثاً فلأن عدمه في الان الثاني^(١) ان كان لضع آخر تسلسل، وان كان لذاته كان ممتنعاً فيستحيل وجوده .

وأما رابعاً فلأن عدم أحد الضدين بالآخر ليس أولى من العكس، لانهما متساويان في القوة ممانعان^(٢)، والا لما كانا ضدين .

[تعريف الحياة]

قال: الحادي عشر: - الحياة: وهي عرض يحل [في] الجسم المركب على بيئة مخصوصة، يصح على^(٣) تلك الذات باعتبارها صحة القدرة والعلم. والموت عدم الحياة عن محل اتصف بها .

أقول: عرف المصنف الحياة بأنها عرض يحل الجسم المركب على بيئة مخصوصة. فالعرض جنس شامل لجميع^(٤) الاعراض .

وقوله «يحل الجسم» يخرج به عرض يحل الخط والسطح .

وقوله «المركب» يخرج به الجسم البسيط .

وقوله «على بيئة مخصوصة» يريد به أن تلك الاجزاء ينبغي أن يكون بينها

(١) في «ن»: الثالث .

(٢) في «ن»: ممانعان .

(٣) في المطبوع من المتن: عن .

(٤) في «ن»: بجميع .

فعل وانفعال، بحيث يحصل بينها مزاج .

وقوله «يصح على تلك الذات باعتبارها صحة القدرة والعلم» ليس من تمام التعريف، بل حكم من أحكام الحياة [و] لازم لها. وهنا فوائد :

الاول: ذهب بعض الاوائل الى أن الحياة: هي عبارة عن اعتدال المزاج وبعضهم الى أنها قوة الحس والحركة .

وقال المحقق الطوسي : ان هذا النقل غير صحيح، بل اعتدال المزاج شرط في الحياة، وشرط الشيء مغاير له، وقوة الحس والحركة معلولة للحياة وأثر من آثارها، فتكون متأخرة عنها، فلا تكون هي .

وعرفها - رحمه الله - في التجريد: بأنها صفة تقتضي الحس والحركة، مشروطة باعتدال المزاج^(١) هذا في حياتنا نحن^(٢)، أما في حياته تعالى فليس من هذا القسم، لاستحالة المزاج عليه والحس والحركة أيضاً. والمراد باعتدال المزاج هو أن يكون لموضوع مامزاج لائق بنوعه .

الثاني: استدل المتكلمون على وجود الحياة وكونها زائدة على صحة القدرة والعلم ، بأنه لولا اتصاف الذات بأمر [ممكن] يقتضي هذه الصحة لم تكن الذات أولى بها من الجمادات ، لتشارك الاجسام في الجسمية و التركيب .

الثالث : الحياة هل هي مشروطة بالبنية أو لا ؟ فذهب المحققون من الحكماء والمعتزلة الى ذلك، لما عرفت من اشتراطها باعتدال المزاج، وذلك انما يتم بوجود الجسم المركب من العناصر الاربعة . وذهبت الاشاعرة الى أن ذلك غير شرط ، وجوزوا قيام الحياة بالجواهر الفرد .

(١) شرح التجريد ص ١٩٥ .

(٢) في «ن»: يحسن .

الرابع : ان الحياة تفتقر الى الروح وهو ظاهر. وفسر الحكماء الروح : بأنها أجسام لطيفة متكونة من بخارية^(١) الاخلاط ، سارية في عروق تنبعث عن القلب ، وتلك العروق هي المسماة بـ « الشرايين » . وفسر بعض المعتزلة الروح : بأنها هواء رقيق تختص بضرب من البرودة يتردد في مجاري النفس . واستدل أبوهاشم على افتقار هذه الحياة الى الروح ، بأن الممنوع من النفس يموت لفقد هذا الروح وشرط أكثر المعتزلة للحياة نوعاً من الرطوبة ولهذا اذا خرج الدم من الحيوان يموت وشرط بعض الحكماء نوع من الحرارة .

الخامس : المحققون على أن التقابل بين الحياة والموت تقابل العدم والمملكة ، وفسروا الموت بأنه عدم الحياة عن محل اتصف بها . وقيل : عما من شأنه أن يكون حياً ، فالنظفة ميتة على الثاني .

وذهب أبو علي الجبائي وأبو القاسم الكعبي^(٢) الى أنهما ضدان ، وجعلوا الموت صفة وجودية ، واستدلا بقوله تعالى « الذي خلق الموت والحياة »^(٣) والخلق يستدعي الابداد . وهو ضعيف فان الخلق لغة التقدير ، وهو كما يكون للوجودي يكون للعدمي .

[تعريف القدرة ومسائلها]

قال : الثاني عشر- القدرة : وهي كيفية قائمة بالذات ، يصح باعتبارها على تلك الذات أن تفعل وأن لا تفعل . وهي مقدمة^(٤) على الفعل ، لان الكافر مكلف بالايمان حال كفره ، فلو لم يكن قادراً عليه حينئذ لزم تكليف ما لا يطاق

(١) البخار أجزاء مائية يخاطها أجزاء هوائية « منه » .

(٢) أي البلخي .

(٣) سورة الملك : ٢ .

(٤) وفي المطبوع من المتن : متقدمة .

وهي متعلقة بالضدين والعجز عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً .

أقول : في هذا التقسيم مسائل :

الاولى : القدرة : هي الصفة التي باعتبارها يكون الحيوان ان شاء أن يفعل فعل ، واذا شاء أن يترك ترك ، تبعاً للداعي وعدمه . والدليل على ثبوتها : هو أن الاجسام متفقة في الجسمية ومختلفة في صدور الافعال عنها وعدم صدورها ولا مائز الالهة [الصفة] ولان حركة القادر متميزة عن حركة المرتعش ، وذلك [التميز] علّة كون القادر متمكناً من الترك دون المرتعش ، والفرق بينها وبين الطبيعة المؤثرة ، هو أن القدرة لها شعور بأثرها دون الطبيعة . ثم ان القدرة ليست موجبة للفعل بذاتها ، للفرق الضروري بين فعل القادر والموجب ، من حيث مكنة الاول من الترك دون الثاني .

وهل مع انضمام القدرة الى الداعي يصير الفعل واجباً أم لا ؟ أبوالحسين البصري والمحققون على الاول ، قالوا : لا ينافي الوجوب الاختيار ، لان المراد بالاختيار هو كون الفعل تابعاً للداعي ، ومتساوي الطرفين بالنسبة الى القدرة ، وههنا كذلك .

وأكثر المعتزلة قالوا بالثاني . وقال محمود الخوارزمي : يكون الفعل أولى . وسيأتي تحقيقه انشاء الله .

الثانية : هل القدرة متقدمة على الفعل ، بمعنى أن الذات تكون متصفة بها قبل وقوع الفعل منها أم لا ؟ ذهب المعتزلة والحكماء والمحققون الى الاول ، وهو الحق . وذهبت الاشاعرة الى الثاني .

لنا وجهان : الاول : انا نعلم بالضرورة انا قادرين على الجلوس حال القيام ، ودفعه مكابرة .

الثاني : لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل ، لزم تكليف ما لا يطاق وهو محال كما يجيء . بيان الملازمة : ان الكافر مكلف حال كفره بالايمان ، وحال

كفره ليس هو زمان الفعل ، بل هو متقدم عليه ، فلو لم يكن الكافر في تلك الحال قادراً على الايمان ، لكان تكليفه حال عجزه ، وهو تكليف مالا يطاق . واحتجت الاشاعرة : بأنها لو تقدمت على الفعل لكانت باقية والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال . والجواب منع المتقدمين وسيأتي تحقيقه .

الثالثة : هل هي متعلقة بالضدين أم لا ؟ قال^(١) المعتزلة والحكماء والمحققون بالاول وهو الحق ، لانا نعلم ضرورة أن القادر على الفعل قادر على الترك ، وأيضاً الفرق بين القادر والموجب حاصل ، بأن الاول يصح منه الفعل والترك ، وهما ضدان دون الثاني ، فتكون القدرة متعلقة بهما لكن على سبيل البدل .

وقال^(٢) الاشاعرة بالثاني ، لعدم تقدمها على الفعل ، فتكون مقارنة له ، فلا تتعلق بغيره ، وقد عرفت ما فيه .

الرابعة : اختلفوا في العجز ، فقالت الاشاعرة : صفة وجودية ، فتقابل القدرة تقابل الضدين . وقال المحققون من الحكماء والمعتزلة : هو عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً ، فلا يسمى الجماد حينئذ عاجزاً وان لم يكن قادراً اذ ليس من شأنه القدرة ، فيكون على هذا بينهما تقابل العدم والملكة .

[تعريف الاعتقاد]

قال : الثالث عشر- الاعتقاد : فان كان جازماً مطابقاً ثابتاً فهو العلم ، وان لم يكن ثابتاً فهو اعتقاد المقلد ، وان لم يكن مطابقاً فهو الجهل المركب .

اقول : الاعتقاد أمر وجداني ، فيكون غنياً عن التعريف ، وحيث هو تصديق فلا بد فيه من الحكم بمتصور على متصور ، فذلك الحكم ان كان جازماً

مطابقاً ثابتاً فهو العلم، وان كان جازماً مطابقاً غير ثابت فهو تقليد المحقق، وان كان جازماً غير مطابق فهو جهل مركب. وهنا فوائد:

الاول: ان المراد بالجازم هو ما اذا عرض نقيضه على العقل حكم بامتناعه، وبالثابت هو ما يمتنع زواله لوجود علته، وبالمطابق هو ما عليه الامر في نفسه.

الثاني: ادرج بعض الحكماء الظن في الاعتقاد، بأن قسمه^(١) الى جازم وغير جازم، والثاني الظن وهو قريب، وبعضهم قسم غير الجازم الى ما يتساوي فيه الامر ان أي الاحتمالان، فذلك شك، والى ما يترجح أحدهما فيه على الآخر، فالراجح الظن والمرجوح وهم. وهؤلاء قد أدخلوا على الاعتقاد ما ليس منه، وهو الشك والوهم، كما أخرج أبو الهذيل العلم منه، وهما فاسدان.

الثالث: العلم أمر مشترك بين أمرين أي معنيين: أحدهما المذكور أولاً، وثانيهما حصول صورة الشيء في العقل، وهذا يدخل فيه الاول والظن والتقليد والجهل.

الرابع: الجهل مشترك بين أمرين: أحدهما المذكور أولاً، والثاني^(٢) عدم العلم، فالاول قسم من الاعتقاد كما عرفت، والثاني بينه وبينه^(٣) تقابل بالعدم والملكة، وسمي الاول مركباً لتركبه من عدم العلم واعتقاد العلم، فهو مركب من جهلين، والثاني يسمى بسيطاً لعدم تركبه.

الخامس: الحق أن السهو عدم ملكة العلم وكذا النسيان. وذهب أبو علي الجبائي الى أن السهو معنى يضاد العلم، فبينهما تقابل التضاد^(٤) حينئذ. وفرق

(١) أي الاعتقاد.

(٢) في «ن»: وثانيهما.

(٣) في «ن»: وبين الاعتقاد.

(٤) في «ن»: بالتضاد.

الحكماء بين السهو والنسيان فقالوا : السهو زوال الصورة عن المدركة وان كان موجوداً في الحافظة ، والنسيان زوالها عنهما معاً .

[أقسام العلم الضروري]

قال : والعلم اما أن يكون ضرورياً أو كسبياً .

والضروريات ستة :

«الاوليات» - وهي القضايا التي في الجزم^(١) بها تصور طرفيها ، كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

«والمحسوسات» - وهي القضايا^(٢) التي يحكم بها العقل بمعاونة الحس الظاهر ، كالحكم بأن النار حارة والشمس مشرقة ، أو البطن كالجوع والشبع .

«والمجربات» - وهي قضايا يحكم بها العقل لتكرار المشاهدة ، كالحكم بأن شرب السقمونيا مسهل .

«والحدسيات» - وهي قضايا يحكم بها العقل لحدس قوي من النفس يزول معه الشك ، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس ، لاجل اختلاف نوره بسبب تغاير أوضاعه .

«والمتواترات» - وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة ورود الاخبار بها ، بحيث تأمن النفس المواطأة على^(٣) الكذب ، كالحكم بوجود النبي ﷺ ووجود مكة .

وليس لليقين عدد مخصوص .

(١) وفي المطبوع من المتن : الحكم .

(٢) محذوف من المتن المطبوع .

(٣) في المطبوع من المتن : «و» بدل «على»

والقضايا التي قياساتها معها ، وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل وسط لا ينفك الذهن عنه ، كالحكم بأن الاثنين نصف الاربعة ، لانه^(١) عدد انقسمت الاربعة اليه والى ميساويه ، وكل عدد انقسمت الاربعة اليه والى ميساويه، فهو نصف ذلك العدد .

أقول : العلم ليس ضرورياً مطلقاً، لان بعضه كسبياً قطعاً ، كتصور النفس ، والتصديق بوجود الواجب . وليس كسبياً مطلقاً ، لان بعضه ضرورياً قطعاً ، كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بأن الواحد نصف الاثنين، فتعين أن يكون بعضه ضرورياً وبعضه كسبياً .

والمراد بالضروري في باب التصورات هو مالا يتوقف على نظروكسب ، وفي باب التصديقات هو مالا يشتقر بعد تصور الطرفين الى نظر وكسب ، والنظري فيهما ما يشتقر الى نظر وكسب ، كتصور الملك ووحدة الصانع . والضروري ستة أقسام :

الاول : البديهيات : وهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها ، أعني المحكوم عليه والمحكوم به ، كقولنا : الكل أعظم من الجزء . فانا اذا تصورنا الكل ، وهو المركب من عدة أمور ، والجزء وهو واحد من تلك الامور ، حكمنا بأن الاول أعظم من الثاني . وكالحكم بأن المقادير المتساوية لمقدار واحد ، كالذراع مثلاً متساوياً^(٢) في أنفسها ، بأن يكون كل واحد منها ذراعاً . الثاني : المحسوسات : وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس ، أما الحس الظاهر ، كالحكم بان النار حارة باللمس لها ، والحكم بان الشمس مضيئة بالرؤية لها بالبصر . وسمي هذا القسم «مشاهدات» وأما الحس الباطن،

(١) في المطبوع من المتن : لانها .

(٢) في «ن» : متساوية .

فكالحكم بأن لنا جوعاً وعطشاً وشبعاً ، ويسمى هذا القسم «وجدانيات» أي يجدها الشخص من نفسه .

الثالث: المجربات: وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة مشاهدات متكررة كالحكم بأن شرب السقمونيا مسهل، فانا لما رأينا الاسهال مترتب عليها مرة بعد أخرى حكمنا بذلك .

الرابع : الحدسيات^(١): وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس قوي من النفس يزول معه الشك ، والحدس هو سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب، كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس، لاختلاف نوره بسبب تغاير أوضاعه الى الشمس قريباً وبعداً .

الخامس: المتواترات: وهي قضايا يحكم بها العقل لكثرة ورود الاخبار [بها] عن قوم تأمن النفس من مواطأتهم على الكذب ، كالحكم بوجود النبي صلى الله عليه وآله و[وجود] مكة وشجاعة علي عليه السلام وسخاء حاتم .

وهل لليقين فيها عدد مخصوص أم لا ؟ ذهب قوم الى الاول ، فمنهم من قال اثني عشر نظراً الى عدد النقاء . ومنهم من قال عشرون نظراً الى قوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا »^(٢) ومنهم من قال أربعون نظراً الى قوله تعالى « لقد رضي الله عن المؤمنين »^(٣) وكانوا أربعين^(٤) ، ومنهم من قال سبعون لقوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلاً »^(٥) ومنهم من قال ثلاثمائة وثلاث

(١) لغة الظن « منه » .

(٢) سورة الانفال : ٦٥ .

(٣) سورة الفتح : ١٨ .

(٤) في « ن » : أربعون .

(٥) سورة الاعراف : ١٥٥ .

عشر عدد أهل بدر . والكل فاسد ، اذ ليس له تأثير في افادة اليقين ، بل اذا حصل اليقين علم حينئذ العدد الذي يفيد [دون غيره] ورب عدد مفيد للعلم في صورة دون أخرى .

السادس : قضايا يحكم بها العقل لوسط ^(١) ملازم لها لا ينفك عنها ، ويسمى قضايا قياساتها معها ، أي أدلتها معها ، كالحكم بأن الاثنين نصف الاربعة ، لانه عدد انقسمت الاربعة اليه والى مايساويه ، وكل عدد كذلك فهو نصف لذلك العدد ، ينتج أن الاثنين نصف الاربعة .

[العلم وغناه عن التعريف]

قال : والعلم لا يحد ، لانه من الصفات الوجدانية .
أقول : اختلف الناس في أن العلم هل هو من المعلومات الغنية عن التعريف أم ليس كذلك ؟ فذهب قوم الى أنه لا يستغني عن التعريف ، بل يحد ويرسم كغيره من الحقائق .

فعره بعضهم : بأنه معرفة المعلوم على ماهو به . وهو غير مانع لدخول الظن والتقليد المطابقين ، وتعريف بالاخص أيضاً ، فان المعرفة يراد بها التصور وهو أخص من العلم . وان أريد بها معنى العلم حتى يكون التعريف لفظياً ففاسد أيضاً ، اذ التعريف اللفظي تعريف بالاشهر ، والمعرفة ليست بأشهر من العلم . ومع ذلك فهو دوري ، اذ المعلوم يعرف بأنه شيء يتعلق به العلم ، فتعريف العلم به دور .

وقيل : هو ما يقتضي سكون النفس . وينتقض بالمجهل المركب والتقليد الجازم .

ومنهم من جمع بينهما فقال : هو معرفة المعلوم على ما هو به [يليق] ومع اقتضاء سكون النفس، يخرج الجهل المركب بالاول والظن بالثاني. وفيه نظر لانتقاضه بالتقليد المطابق الجازم ، ومع ذلك فهو تعريف بالاختصاص ودوري .

والحق أنه غني عن التعريف لوجهين: الاول : انه لو عرف بشيء فذلك المعروف اما أن يكون علماً أولاً، فان كان الثاني كان تعريفاً بالمباين، وهو فاسد لما بين ^(١) في المنطق، وان كان الاول فذلك العلم اما تصور أو تصديق، وكل منهما أخص من العلم ، فيكون تعريفاً بالاختصاص وهو فاسد أيضاً .

الثاني : انه من الصفات الوجدانية، فلا يفتقر الى تعريف، أما أولاً فلان الانسان الذي لم تكن المسألة ظاهرة له ثم تنكشف له، فانه يجد من نفسه حالة لم تكن حاصلة له من قبل ، وتلك [الحالة] هي العلم بالمسألة، وأما ثانياً فلما عرفت أن الوجدانيات من الضروريات ، فلا يفتقر الى نظر وكسب .

قال جدي - رحمه الله عليه - : [ان] الحق عندي أن العلم ضروري وجوده وامتيازه ، وأما ماهيته فلا تعلم بالرسم لاستغنائه، ولا بالحد لامتناعه .

قلت : اما استغنائه عن الرسم فلان الرسم يفيد الامتياز ، وقد بان لك ان امتياز العلم ضروري ، وأما امتناع تحديده فلبساطته ، فلا جزء له يحمل عليه.

[نسبة العالم الى المعلوم]

قال : وهل هو صورة مساوية للمعلوم في العالم ، أو اضافة بين العالم والمعلوم ؟ فيه خلاف. والاقرب عندي أنه صفة يلزمها الاضافة الى المعلوم .

أقول: ذهب الحكماء الى أن العلم صورة منتزعة من المعلوم مساوية له، بحيث

لو خرجت^(١) الى الخارج لكانت بعينها هي المعلوم. واحتجوا عليه بأننا نحكم على أشياء لوجودها في الخارج، فلو لم تكن قائمة بالذهن لكانت عدماً محضاً فيستحيل الاضافة اليها .

اعترض عليهم بأنه لو كان العلم حصول صورة المعلوم في العالم لم أن يكون الجدار الموصوف بالسواد عالمياً به ، لحصول صورته له ، واللازم ظاهر الفساد ، فكذا الملزوم ، والملازمة ظاهرة . أجاب بعض المحققين بأن ليس كل من قام به الصورة المثالية يكون عالمياً بها ، بل اذا كان قابلاً لصفة العالمية ، والجدار ليس كذلك .

وقال قوم : انه اضافة بين العالم والمعلوم . واعترض عليهم بعلم العالم بنفسه ، وسيأتي الجواب عنه .

وقال المصنف: الاقرب أنه صفة حقيقية يلزمها الاضافة، لا أنه نفس الاضافة لانها أمر اعتباري ، والعلم من الصفات المحققة في الخارج القائمة بالنفس ، لكنه لا يعقل الا مضافاً الى الغير، فان العلم علم بالشيء، لكن لا يكون نفس مفهومه ولا داخل في مفهومه لما عرفت ، بل لازم له . وهنا نظر فان المصنف قرر بأن العلم بديهي التصور فلا يفتقر الى تعريف ، فتعريفه له بعد ذلك باطل .

[صحة اضافة العلم الى المعدوم]

قال: وكما يصح اضافته الى الموجود كذا يصح الى المعدوم ، فانا نعلم طلوع الشمس غداً من المشرق ، وهو معدوم الان .

أقول : لاختلاف في تعلق العلم بالامور الوجودية . وأما الامور العدمية فاما أن تكون أعدام ملكات، أو أعدام مطلقة، فالاول يجوز تعلق العلم بها أيضاً

بلاخلاف . وأما الثاني فقد اختلف فيه، فذهب قوم الى أنه لا يعلم ، لان العلم اما صورة ، وذلك يتوقف على وجود ذي الصورة . أو اضافة فيتوقف على وجود المضافين ، ولا شيء من المعلوم بوجوده ، فلا يتعلق العلم به .
والجواب أنه موجود في الذهن ، فيصح تعلق الاضافة به ، وأيضاً فانا نعلم قطعاً طلوع الشمس غداً من مشرقها ، وهو معدوم الان .

[تعريف الظن]

قال : الرابع عشر - الظن : وهو ترجيح اعتقاد أحد الطرفين ترجيحاً غير مانع من النقيض ، فان كان مطابقاً فهو ظن صادق ، والافهو كاذب .
أقول : قد عرفت من قبل أن^(١) الظن نوعاً من الاعتقاد . ونازع في ذلك أبو علي وأتباعه، وذهبوا الى أنه جنس مغاير للاعتقاد ، وخصوا الاعتقاد بالجامع، ومختار المصنف في المناهج الاول، وعرفه هنا بأنه ترجيح الى آخره .
وتحريره أنه اعتقاد راجع مع تجويز نقيضه ، كما اذا شاهدنا غيماً رطباً ، فانا نعتقد وقوع الغيث اعتقاداً راجحاً . ويجوز عدم وقوعه ، فان وقع كان ظناً صادقاً ، والا كان ظناً كاذباً .

[تعريف النظر]

قال : الخامس عشر - النظر : وهو ترتيب أمور ذهنية يتوصل بها الى أمر آخر .
أقول : من الاعراض النفسانية النظر . وعرفه الرازي بأنه ترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديق أمر آخر . وهو غير جامع اذ الترتيب قد يكون في

(١) في «ن» : كرن .

التصورات أيضاً . وعرفه بعضهم بأنه ترتيب علوم يتوصل بها الى علم آخر . وهو فاسد أيضاً ، فانه ان عني [به] العلم بمعنى اليقين لم يكن جامعاً أيضاً ، لخروج النظر في المقدمات الظنية والجهلية ، وان عني [به] العلم الاعم ، كان مستعملاً للفظ المشترك أو المجاز ، وكلاهما من أغاليط التعريف ، هكذا أورد المصنف على التعريف .

فلذلك عرفه بما يشمل الجميع وهو ترتيب أمور ذهنية يتوصل بها الى أمر آخر ، كقولنا العالم متغير ، وكل متغير محدث ، فالعالم محدث ، هذا في اليقين . وأما في الظن فكقولنا هذا غيم رطب وكل غيم رطب ممطر ^(١) فهذا ممطر . وأما الجهل فكقولنا العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم ، فالعالم قديم .

فالترتيب له معنيان : لغوي واصطلاحي ، أما اللغوي فهو جعل كل شيء في مرتبه . أما الاصطلاحي فهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ، ويكون لبعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتأخر .

والمراد بالامور هنا هو ما فوق الامر الواحد ، ليشمل المركب من مقدمتين ومن مقدمات وأجزاء التعريف أيضاً ، كالجنس والفضل الذي يحصل من تصورهما الانتقال الى تصور الماهية.

والمراد بالذهنية أن صورها حاصلة في الذهن قوة قائمة بالنفس معدة لاكتساب العلوم .

فالترتيب جنس شامل للنظروغيره من المركبات ، وبقيد «الذهنية» خرج الترتيب الواقع في الامور الخارجية كالأجسام وبقيد «التوصل الى أمر آخر»

(١) في «ن» : وكل رطب فهو ممطر.

خرج مالا يحصل معه^(١) الانتقال الى آخر كثير من القضايا .
 وكل مركب لابد فيه من علل أربعة وهي : المادية والصورية والفاعلية والغائية ، فالترتيب اشارة الى العلة الصورية للنظر ، ومثاله في الخارج كشكل السرير ، وحيث أن كل ترتيب لابد له من مرتب استلزم الاشارة الى العلة الفاعلية كالنجار للسري ، والامور الذهنية اشارة الى العلة المادية ، كاقطاع الخشب للسري .
 وقوله « يتوصل بها الى أمر آخر » اشارة الى العلة الغائية ، فانه الغرض من الترتيب المذكور ، وذلك كالجلوس على السرير ، فانه الغرض من صنعته السرير ، فثلاثة منها بالمطابقة وواحد بالالتزام .

[تقسيم النظر الى الصحيح والفاقد]

قال : فان صحت المتقدمتان والترتيب فالنظر صحيح ، والافاسد .
 أقول : لما كان ثبوت محمول المطلوب النظري لموضوعه غير بين بنفسه والا لما احتيج فيه الى النظر ، افتقرنا الى وجود علة لذلك الثبوت ، فيحصل من انضمامها الى موضوع المطلوب مقدمة [صغرى] ومن انضمامها الى محمول اخرى [مقدمة كبرى] فلا جرم يترتب^(٢) النظر من مقدمتين .
 ثم المقدمتان قد يكونان صحيحتين ، أى مطابقة لما عليه الامر في نفسه ، كقولنا الانسان حيوان ، وقد لا يكونان كقولنا الانسان جماد . وترتيب المقدمات قد يكون بحيث يؤدي الى المطلوب ، وذلك بأن يكون على هيئة شكل من الاشكال الاربعة من أحد ضروبها ، وقد يكون بحيث لا يؤدي ، كغير ذلك من أنواع التركيب^(٣) .

(١) فى «ن» : منه .

(٢) فى «ن» : يتركب .

(٣) فى «ن» : التراكيب .

اذا عرفت هذا فاعلم : أنه اذا كانت المقدمتان والترتيب صحيحتين بالمعنى المذكور كان النظر صحيحاً ، كقولنا العالم ممكن ، وكل ممكن مفتقر الى المؤثر ، فالعالم مفتقر الى المؤثر ، والا لكان فاسداً ، أعم من أن يكون عدم الصحة من جهة المادة ، أعنى المقدمات ^(١) ، أو من جهة الصورة أعني الترتيب ، أو من جهتهما معاً .

وهل ذلك الفاسد يستلزم الجهل أم لا ؟ قيل : لا يستلزمه مطلقاً وقيل : يستلزمه مطلقاً . قال المصنف في المعارج : ان فسد [من جهة] المادة استلزمه والا فلا . وفيه نظر ، فانه جاز أن تكون الصورة صحيحة والمادة فاسدة ويكون النظر صحيحاً ، كقولنا كل انسان حجر وكل حجر حيوان ، فانه يلزم أن كل انسان حيوان وذلك ليس بجهل .

[كيفية انتاج النتيجة العلمية والظنية]

قال : ثم المقدمتان ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية والافظنية . أقول : المقدمة هي قضية جعلت جزء قياس . والنتيجة هي القول اللازم عن الدليل ، وهي قد تكون علمية أي يقينية ، وقد تكون ظنية ، وذلك باعتبار المقدمتين ، فانهما ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية ، والافظنية أعم من أن يكونا ظنيين أو أحدهما ظنية والاخرى علمية ، كقولنا زيد يطوف بالليل ، وكل من يطوف بالليل فهو سارق ، ينتج أن زيداً سارق ، وذلك مظنون .

[افادة النظر الصحيح العلم]

قال : والنظر الصحيح يفيد العلم ، لان من علم أن العالم حادث ، وأن كل حادث مفتقر الى المؤثر ، فانه يعلم بالضرورة أن العالم مفتقر الى المؤثر .

(١) فى «ن» : المقدمتان .

واحتج من أنكر افادته العلم بأن المطلوب ان كان معلوماً استحال طلبه ،
لاستحالة تحصيل الحاصل ، وان كان مجهولاً فكذلك ، لانما لا يعلم لا يطلب .
والجواب : انه معلوم من وجه دون وجه ، وليس المطلوب هو الوجهان
حتى يرد الاشكال ، بل الماهية المتصفة بالوجهين .

اقول : قد عرفت أن صحة النظر انما تكون بصحة المقدمات والترتيب ،
فاعلم الان أن الناس اختلفوا في أن النظر الصحيح هل يفيد العلم أم لا ؟ فذهب
السمنية - وهم حكماء الهند - الى أن النظر لا يفيد العلم أصلاً ، وان المفيد
ليس الا الحس .

وذهب قوم من المهندسين الى أنه غير مفيد في اللاهيات ، وزعموا أن
الغاية فيها القول بالاولى والاحسن ، لا على الجزم فانه غير ممكن فيها ، وقصروا
افادة العلم في الرياضيات ، كالحساب والهندسة لا غير .

وأطبق المحققون من الحكماء وغيرهم على بطلان قول الفريقين معاً ،
فانا اذا علمنا أن العالم حادث ، وأن كل حادث مفتقر الى المؤثر ، فانا نعلم
قطعاً أن العالم مفتقر الى المؤثر ، لان كبرى هذا القياس دلت على أن الافتقار
ثابت لكل حادث ، وصغراه دلت على أن الحادث ثابت للعالم ، فيكون الافتقار
ثابتاً للعالم ، لان الثابت للثابت للشيء ثابت لذلك الشيء قطعاً ، وهذه مسألة
الاهية . وقد بان كون النظر فيها مفيداً للعلم ، فيبطل بها قول الفريقين معاً .

احتجت السمنية على مذهبهم بأن النظر لو أفاد العلم للزم اتمام تحصيل الحاصل
أو استعلاء المجهول المطلق ، وهما محالان . بيان الملازمة : أن المطلوب
بالنظر اما أن يكون معلوماً أو مجهولاً ، فان كان معلوماً [كان تحصيل الحاصل]
والفرض أن الحاصل من النظر هو ذلك المعلوم ، فيكون تحصيلاً للحاصل ،
وان كان مجهولاً كان طلباً للمجهول المطلق وهو محال ، لانه لا يعلم هو

إذا وجده أنه هو الذي كان مطلوباً له .

أجاب المحققون عن ذلك بأنه معلوم من وجه دون وجه ، قوله «وليس المطلوب هو الوجهان» اشارة الى سؤال أورده ^(١) فخر الدين الرازي على الجواب المذكور وتقريره : أن يقال الوجه المعلوم معلوم فلا يطلب لحصوله والوجه المجهول لا تتوجه النفس اليه فلا تطلبه أيضاً ، فلا يتم المطلوب حينئذ . وأجاب المحقق العلامة خواجه نصير الدين الطوسي قدس الله روحه : بان المطلوب الماهية المتصفة بالوجهين ، وهي ليست معلومة من جميع الوجوه ، ولا مجهولة من جميع الوجوه ، بل معلومة من وجه دون وجه . وبيان ذلك : أن المطلوب ان كان تصورياً يكون معلوماً ببعض اعتباراته ، ومجهولاً من حيث عدم كمال تصوره ، وان كان تصديقياً يكون معلوماً من جهة تصوره ومجهولاً من جهة الحكم . واحتج المهندسون : بأن أهل الكلام قد خبطوا في مسائله واضطربوا فيها نحو اختلافهم في أقرب الاشياء اليهم ، وهو النفس كما يجيء بيانه ، ولو كان النظر مفيداً في علومهم لما حصل هذا الاختلاف .

أجيب : بأن ذلك لا يدل على امتناع العلم ، بل على الصعوبة وذلك مسلم ، ثم انا نقول للفريقين معاً : الحكم بكون النظر غير مفيد اما أن يكون ضرورياً أو نظرياً ، لاسبيل الى الاول لوجود الخلاف فيه ، فتعين الثاني وهو أن يكون النظر نظرياً ، فيكون اعترافاً بأن بعض النظر مفيد [للعلم] وهو مناقض لقولهم لاشيء من النظر بمفيد .

[وجوب النظر في معرفة الله]

قال : والنظر واجب ، لان معرفة الله تعالى واجبة ، لكونها دافعة للخوف ،

(١) وقيل أورده بعض تلامذة سقراط ، ذكره في الاسرار «منه» .

ولا يتم الا بالنظر، وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب، والا خرج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً ويلزم تكليف ما لا يطاق، والقسمان باطلان .
أقول: اتفق المحققون على ذلك، خلافاً للحشوية ، والدليل على وجوبه هو أن النظر يتوقف عليه الواجب المطلق، وهو مقدور، وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وكان مقدوراً فهو واجب، فالنظر واجب .

بيان الصغرى: أن معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً، ولا تتم الا بالنظر، أما أنه واجبة فلانها دافعة للخوف، ودفع الخوف واجب. أما أنها دافعة للخوف ، فلان المكلف الجاهل بالله تعالى يجوز أن يكون له صانع أراد منه معرفته وكلفه بها، وأنه ان لم يعرفه عاقبه على تركها، سواء كان ذلك التجويز بخاطر خطر له ، أو بحسب سماعه اختلاف الناس في العقائد [الحقيقة] الالهية ، وحينئذ يجد من نفسه خوف عقاب مظنون، لعله يلحقه بسبب تركه المعرفة ، فلا يزول ذلك الا بالمعرفة، فتكون دافعة للخوف .

وأما أن دفع الخوف عن النفس واجب، فلانه ألم نفسياني، وكل ألم نفسياني يتمكن المكلف من دفعه ولم يفعل فانه يستحق الذم لعدم دفعه، أما انها لا تتم الا بالنظر فلأنها ليست ضرورية، والا لما وقع فيها خلاف بين العقلاء، لكن الاختلاف واقع وهو ظاهر، فلا تكون ضرورية، فتعين أن تكون نظرية ، لانحصار العلم في الضروري والنظري .

وأما بيان الكبرى : فلانه لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق لزم أما خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً ، أو تكليف ما لا يطاق. بيان الملازمة : أن ذلك الواجب المتوقف على هذا التقدير ان بقي وجوبه لزم التكليف بالمشروط مع عدم شرطه ، وهو تكليف ما لا يطاق وهو محال كما يأتي وان لم يبق وجوبه بل يزول لزم الامر الاول ، فيصير واجباً مقيداً ، والفرص

أنه مطلق. هذا خلف وفائدة قولنا «الواجب المطلق» احتراز عن الواجب المقيد، كالزكاة فإن وجوبها مقيد بحصول النصاب، وإذا لم يحصل النصاب لم يجب وقولنا «وكان مقدوراً» احتراز عما لا يكون مقدوراً للمكلف، فانه لا يجب تحصيله، وذلك كالقدرة والآلات^(١).

[كون وجوب النظر عقلي]

قال : ووجوبه عقلي ، لانه لو وجب بالسمع لزم افحام الانبياء .
 أقول : اختلف القائلون بوجوب النظر في أن الحاكم بوجوبه ماهو ؟
 فقال الاشعري : انه السمع ، لقوله تعالى «انظروا ماذا في السماوات والارض»^(٢) .
 ونحوه . وقالت المعتزلة والمحققون : انه العقل ، واختاره المصنف .
 واستدل عليه : بأنه لو لم يكن عقلياً لزم افحام الانبياء عليهم السلام ، أي انقطاعهم عن الجواب ، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة : ان النبي صلى الله عليه وآله اذا قال للمكلف : اتبعني ، يقول : لأتبعك الا بعد أن أعرف صدقك ، ولأعرف صدقك الا بالنظر ، لانه ليس ضرورياً ، ولأنظر لاني لم أعرف وجوبه الا بقولك ، وقولك ليس حجة ، لان كونه حجة يتوقف على صدقه فيدور ، فحينئذ ينقطع النبي صلى الله عليه وآله . وأما اذا قلنا بوجوبه عقلاً فلا يلزم ذلك ، لان المكلف اذا قال لا يجب عليّ النظر الا بقولك يقول النبي صلى الله عليه وآله : يجب عليك عقلاً ، لانه دافع الخوف المظنون ، وكلما كان دافعاً للخوف فهو واجب .
 وأما بطلان اللازم : فلان الانبياء عليهم السلام انما أرسلوا حججاً على

(١) في «ن» : والآلة .

(٢) سورة يونس : ١٠١ .

الخلق ، فلا يجوز أن يمكن الله تعالى المعاند من الزامهم وافحامهم ، واذا بطل
اللازم بطل الملزوم وهو كون وجوبه سمعياً ، فيكون عقلياً وهو المطلوب .

احتجت الاشاعرة : بأن لازم الوجوب العقلي منفي ، فيكون الوجوب
العقلي منفيّاً ، أما الاول : فلان لازم الوجوب العقلي هو التعذيب على تركه ،
وهو منفي بقوله تعالى « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا^(١) » فنفي التعذيب
قبل البعثة ، فلا يكون الوجوب حاصلًا قبلها . وأما الثاني : فلان انتفاء اللازم
موجب لانتفاء الملزوم ، والا لبطلت الملازمة بينهما .

أجابت المعتزلة عن ذلك بوجهين : الاول : ان المراد بالرسول هو العقل
أي لا يعذب حتى يكمل عقله .

الثاني : المراد وما كنا معذبين بالاوامر السمعية الا بعد البعثة .
وهذان الجوابان ضعيفان ، أما الاول فلانه مجاز ، واللفظ اذا أطلق حمل
على حقيقته ، وأما الثاني فلانه مخصص والاصل عدمه .

والاولى في الجواب أن يقال : نمنع كون اللازم للوجوب التعذيب لجواز
العفو ، بل لازمه هو استحقاق التعذيب وهو أعم من التعذيب وعدمه^(٢) ، ونفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم ، سلمنا ذلك لكن المنفي هو التعذيب المقيد بما قبل
البعثة ، وذلك لا يستلزم نفي مطلق التعذيب ، واللازم هو المطلق لا المقيد .
والمراد من الآية ان لا نعذب على ترك الواجبات وفعل المحرمات الا بعد بعثة
الرسول ، لان العقل لا يستقل بالشرعيات . وأما العقليات [فانه] وان استقل بها ،
الا انه يستعين بالرسول ، فتفضلنا^(٣) عليه بعدم التعذيب .

(١) سورة الاسراء : ١٥ .

(٢) في «ن» : وغيره .

(٣) في «ن» : فتوصلنا .

[كون النظر أول الواجبات]

قال : والقصد اليه أول الواجبات أو المعرفة بالله .
 اقول : اختلف الناس في أول الواجبات على المكلف ، فقال أبوهاشم :
 انه الشك ، لان النظر عنده يجب أن يكون مسبوقاً بالشك . وقال معتزلة البصرة
 وأبو اسحاق الاسفرائيني والسيد المرتضى وابن نوبخت أنه النظر . وقالت
 الاشعرية ومعتزلة بغداد : أنه المعرفة بالله ، وورد ذلك في كلام أمير المؤمنين
 في قوله « أول الدين معرفته ^(١) » وقال امام الحرمين : انه القصد الى النظر .
 والحق أن يقال : ان أريد بالاولية ما كان أول بالذات وبالقصد الاول ،
 فلاشك أنه هو المعرفة بالله ، فان النظر انما يطلب لاجلها ، وان أريد به ما كان
 أولاً كيف كان ، فهو القصد الى النظر ، لانه شرط ، والشرط مقدم على المشروط .
 وقال شيخنا - دام شرفه - ان النظر فعل اختياري للمكلف ، وكل فعل
 اختياري يضطر فيه الى القصد اليه ، والامور الاجبارية ^(٢) لا يقع بها تكليف ،
 فلا يكون القصد حينئذ مكلفاً به ، فلا يكون هو أول الواجبات ، بل يكون
 النظر هو أول الواجبات .

[كيفية حصول العلم عقيب النظر]

قال : وحصول العلم عقيب النظر على سبيل اللزوم لا العادة ، للعلم الضروري
 بالوجوب ، كما في غيره من الاسباب ، خلافاً للاشاعة .

(١) ونظيره ما روى في البحار عن الفقه الرضا : ان أول ما افترض الله على عباده
 وأوجب على خلقه معرفة الوجدانية . بحار الانوار : ١٣/٣ .
 (٢) في «ن» : الاضطرارية .

اقول : اختلف العلماء في كيفية حصول العلم عقيب النظر الصحيح .
 فقالت الاشاعرة : انه من الله تعالى ، لانه ممكن ، وكل ممكن فهو من فعل الله
 وأنه بمجرى العادة بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أن يخلق العلم عقيب
 النظر الصحيح ، لانه متكرر وأكثرى الوجود ، وكل متكرر وأكثرى الوجود
 فهو بمجرى العادة . وأما ما لا يتكرر أو يتكرر قليلا فهو خارق للعادة كالمعجزات
 وقالوا : أنه ليس بواجب أن يخلقه الله تعالى [لانه فعل الله ولا شيء من الافعال
 بواجب أن يخلقه الله تعالى] . وهذا مبني على أصلهم الفاسد ، وسيأتيك بيان
 فساده .

وقالت المعتزلة : انه من فعل العبد تولد^(١) ، وذلك لان فعل العبد [عندهم]
 وجهين : الاول يسمى مباشرة ، وهو ما كان في محل القدرة كالاعتماد الحاصل
 في البدن . الثاني يسمى توليداً ، كالتولد عن الاعتماد الحاصل في محل القدرة
 كحركة المفتاح المتولدة عن حركة اليد وحصول العلم عندهم من القبيل
 الثاني ، لانه يتولد عن النظر ، والنظر فعله ، لان فاعل السبب فاعل للمسبب ،
 وانما قلنا انه فاعل السبب ، لان السبب هو النظر ، وهو فعل العبد ، لانه يحصل
 بسبب^(٢) قصده وداعيه ، وأنه واجب الوقوع ، كوجوب وقوع المسبب عند
 وقوع سببه ، كما في حرارة النار الواجب حصولها عند حصول النار وغير ذلك
 من المسببات الواجب وقوعها عند^(٣) أسبابها .

واختاره المصنف وقال : انه على سبيل اللزوم ، فانا نعلم ضرورة أن من
 علم أن العالم متغير ، وأن كل متغير حادث ، فانه يلزم عنهما علم ثالث ، وهو

(١) في «ن» : تولدأ .

(٢) في «ن» : بحسب .

(٣) في «ن» : عن .

أن العالم حادث .

وقالت الحكماء: ان النظر الصحيح يعد الذهن، والنتيجة تفاض عليه من المباديء العالية وجوباً، والفرق بين قولهم وقول الاشاعرة أنه عندهم من الله تعالى بواسطة^(١)، وعند الاشاعرة بلا واسطة، وأنه واجب عند الحكماء، وجائز عند الاشاعرة، إلا امام الحرمين منهم وفخر الدين الرازي والقاضي، فانهم أوجبوه .

[تعريف الدليل وأقسامه]

قال: والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وهو قد يكون عقلياً محضاً، وقد يكون مركباً من العقلي والنقلي، فلا يتركب من النقليات المحضة دلائل .

اقول : الدليل لغة هو المرشد ، والدال أعنى الاسباب للدليل والذاكر للدليل. وأما في اصطلاح العلماء فعرفه المصنف: بأنه الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، كما اذا شاهدنا دخاناً، فانا نستدل بوجوده على وجود النار والعلم بالدخان هو الدليل، والعلم بوجود النار هو المدلول، والنسبة بينهما هي الدلالة .

وهو قد يكون استدلالاً بالوجود على الوجود، كما مثلناه به، وكلا استدلال بالحياة على العلم^(٢). وبالعدم على العدم، كاستدلال بعدم الحياة على عدم العلم. وبالوجود على العدم، كاستدلال بوجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر. وبالعكس، كاستدلال بعدم النقيضين على وجود النقيض الآخر .

(١) في «ن»: بوسائط .

(٢) في «ن»: بالعلم على الحياة .

وبتقسيم آخر: قد يكون استدلالاً بالعلة على المعلول، كما يستدل بوجود النار على الاحراق، ويسمى هذا «برهاناً لمياً» لأنه يفيد علية الحكم في نفس الامر وعند المستدل وقد يكون استدلالاً بالمعلول على العلة، كما يستدل بوجود الاحراق في جسم على ملاقة النار له. وقد يكون استدلالاً بوجود أحد المعلولين على وجود المعلول الآخر^(١)، كما يستدل بوجود النهار على اضاءة العالم، وهما معلولا وجود الشمس^(٢)، ويسمى هذان القسمان «برهاناً انياً» لأنه يفيد انية الحكم، أي النسبة^(٣)، أي وجودها عند المستدل لافي نفس الامر.

وبتقسيم آخر: قد يكون عقلياً محضاً، كقولنا العالم ممكن، وكل ممكن مفتقر الى المؤثر، فالعالم مفتقر الى المؤثر. ونقلياً محضاً، كقولنا شارب الخمر فاعل كبيرة، وكل فاعل كبيرة مستحق للعقاب، فشارب الخمر مستحق للعقاب. ومركب من العقلي والنقلي، كقولنا الجمع بين الاختين حرمه النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكلما حرمه النبي (ص) فهو حرام في نفس الامر فالجمع بين الاختين حرام في نفس الامر.

ومنع المصنف من تركيب الدليل من النقليات المحضة، لأنه مالم يثبت صدق المنقول عنه لا يكون قوله حجة، وثبوت صدقه انما هو بالمعجز، والاستدلال بالمعجز انما هو بالعقل لا بالسمع.

وجوز بعض الفضلاء ذلك واستدل: بأن وجوب انتهائه الى العقل لا يمنع من كونه دليلاً يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، كما أن الدليل المركب من

(١) وهذا القسم مركب من المعلولين الاوامين، لان وجود أحد المعلولين يستلزم وجود علته، ووجود علته يستلزم وجود المعلول الآخر.

(٢) في «ن»: وهما معاً معلول علة واحدة، وهي وجود الشمس.

(٣) في «ن»: أي نسبة وجودها.

مقدمتين نظريتين يجب انتهاؤه الى الضروريات، دفعاً للدور والتسلسل، ومع ذلك يسمى دليلاً نظرياً .

واعلم أنه ذهب فخر الدين الرازي ومن تبعه الى أن الدليل النقلي سواء كان محضاً أو مركباً لا يفيد اليقين، لتوقفه على انتفاء أمور عشرة: الاول: [انتفاء الغلط في] نقل مفردات الالفاظ الثاني: الغلط في أعرابها الثالث: الغلط في تصريفها. الرابع: الاشتراك. الخامس: المجاز. السادس: التخصيص. السابع: النسخ. الثامن: الاضمار. التاسع: التقديم والتأخير. العاشر: المعارض العقلي .

وانتفاء هذه الامور مظنون [والمتوقف على المظنون مظنون] والمتوقف على المظنون أولى بأن يكون مضموناً .

وقال بعض المحققون: الحق افادته لليقين، وليس الشرط في افادته أن تكون الامور المذكورة حاصلة في ذهن المستفيد ومنفعة عنده ، بل كونها حاصلة في نفس الامر، فانا قد نتيقن المراد من [اللفظ] المنقول ولم يسبق الى أذهاننا شيء من هذه الشرائط، كقوله تعالى «لم يلد ولم يولد»^(١) فانا نعلم منه نفي كونه والداً ومولوداً، لكن اذا حصل في ذهننا هذا اليقين استدللنا به على أن تلك الشرائط كانت حاصلة في نفس الامر .

واعلم أن كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يستدل عليه بقوله، وما لا يتوقف يجوز الاستدلال فيه بالعقل خاصة وبالنقل خاصة وبهما معاً، كوحدة الصانع واستحالة رؤيته وغيرهما^(٢) .

(١) سورة التوحيد: ٣ .

(٢) ككونه متكلاً سميعاً بصيراً « منه » .

[تحقيق حول الارادة والكراهة]

قال: السادس عشر - الارادة والكراهة: وهما كيفيتان نفسانيتان ترجحان الفعل أو الترك. وهل هما زائدتان على الداعي أم لا؟ خلاف. والحق الزيادة في حقنا لا في حقه تعالى، وارادة الشيء يستلزم كراهة ضده لا نفسها .

اقول: اعلم ان من الاعراض النفسانية الارادة والكراهة، وهما مشروطتان بحياة محلها ضرورة، وهما من الامور الوجدانية، فلا يفتقران الى تعريف، لكن يرجع حاصل الارادة الى صفة مرجحة لاحد طرفيه ^(١)، وهو جانب الفعل. والكراهة صفة مرجحة لاحد طرفيه أيضاً، وهو جانب الترك .

ثم ان الداعي هو العلم باشتغال الشيء على المصلحة الباعثة على ايجاده والصارف هو العلم باشتغال الفعل على المفسدة الموجهة لتركه. فهل الارادة والكراهة نفس الداعي أو الصارف أم مغايران لهما، فقول: بالزيادة مطلقاً، أي في حقنا وحق الواجب تعالى، وهو قول الاشاعرة . وقيل: بعدم الزيادة مطلقاً، لا في حقنا ولا في حق الله تعالى، بل هما نفس الداعي والصارف، وهما نوعان من العلم المطلق الشامل لليقين والظن، واليه ذهب المحقق الطوسي رحمه الله .

[ومختار المصنف رحمه الله] ومذهب أبي الحسين وجماعة من المحققين هو أنهما زائدان في حقنا لا في حق الله تعالى .

أما الاول : فلو جهين : الاول : مانجد في أنفسنا ضرورة بعد العلم أو الظن بالمصلحة ميلا وشوقاً الى تحصيل ما علم أو ظن مصلحته، ونجد أيضاً بعد العلم أو الظن بالمفسدة نصراً فافاً وانقباضاً عن الفعل المشتمل على المفسدة المعلومة أو المظنونة،

(١) في «ن»: طرفي المقدور .

وباعتبار هذين الزائدين يحصل الترجيح للفعل أو الترك، فيكونان هما الإرادة والكراهة، وهو المطلوب.

الثاني: انهما لو كانا نفس الداعي أو الصارف في حقنا، لما وجد الداعي أو الصارف بدونهما، والملازمة ظاهرة، وأما بطلان اللازم فلانا نتصور منفعة الخير - وهو الداعي - ولا نفعه، لعدم الإرادة، ونتصور القبيح - وهو الصارف - ونفعه، لعدم الكراهة، فلا يكونان نفس الداعي والصارف، وهو المطلوب.

وأما الثاني: وهو عدم الزيادة في حق الله تعالى، فلانه لما امتنع عليه الظن والوهم، لم تكن دواعيه وصوارفه الاعلوماً، ولما كان الشوق والميل والنفرة من توابع القوى الحيوانية لم يتحقق [الزائد] في حقه تعالى.

وفيه نظر: لان التابع للقوى الحيوانية هو الميل والنفرة الطبيعيان، والميل والانصراف هنا بحسب العقل، وفرق بينهما، لان أحدهما ينفر عن الدواء بطبعه ويميل اليه بعقله، من حيث أنه علم أنه يزيل مرضه، فلو كان الميل هنا بحسب الطبع، لكان مائلاً الى الشيء الواحد [و] نافرأ عنه بحسب الطبع في الوقت الواحد، وهو محال.

وكذلك الصائم الشديد العطش في الصيف يميل طبعه الى شرب الماء وينصرف عنه بعقله، لما علم من حصول العقاب عليه، فثبت أن الميل والانصراف اللذين نجدهما عند العلم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة ليستا بحسب الطبع، وانما هما بحسب العقل، واذا كان كذلك جاز أن يكون مريداً^(١) بهذا المعنى بل الحق انهما انما يكونان زائدين في حقنا، وأما في حقه تعالى فلا، لما يجيء من كون صفاته عين ذاته.

وهل ارادة الشيء نفس كراهة ضده أم هي مستلزمة لكراهة ضده؟ المختار

الثاني ، لانها لو كنت نفس الكراهة للزم من تصور ارادة الشيء تصور كراهة ضده ، لكنه ليس كذلك، لانا نتصور الشيء ونغفل عن ضده فضلاً عن كراهته.

[تعريف الشهوة والنفرة]

قال : السابع عشر - الشهوة والنفرة : وهما كفتان نفسانيتان مغايرتان للارادة والكراهة ، فانا نريد شرب الدواء وقت الحاجة ولانشتهيه ، ونستهي الملاذ المحرمة ولانريدها .

أقول : هما أيضاً من الوجدانيات فلا يفتقران الى تعريف ، ومشروطتان أيضاً بحياة محللها . وحاصل الشهوة هي الميل الطبيعي مع الشعور ، والنفرة هي الالباء الطبيعي مع الشعور .

وهما مغايرتان للارادة والكراهة ، أما مغايرة الارادة للشهوة فلانا نريد شرب الدواء وقت الحاجة ولانشتهيه . وأما مغايرة الكراهة للنفرة ، فلانا نستهي الملاذ المحرمة ولانريدها بل نكرها .

[تعريف الالم واللذة]

قال : الثامن عشر - الالم واللذة : وهما كفتان وجدانيتان . فاللذة ادراك الملاثم ، والالم ادراك المنافي^(١) . وسبب الالم تفرق الاتصال ، أو سوء المزاج المختلف .

أقول : الالم واللذة نوعان من الادراك ، حصل لهما التخصيص بنوع من الاضافة الى المنافي والملاثم ، فيشترط حينئذ في محللها الحياة . وحيث انهما من الامور الوجدانية لا يفتقران الى التعريف ، لكن يقال فيهما

(١) وفي المطبوع من المتن : المنافر .

على سبيل الحمل^(١) تنبيهاً عليهما : بأن اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم ، والالم هو ادراك المنافي من حيث هو منافي .

وشرطنا الحيثية في القسمين ، وذلك لان ادراك الصوت الطيب والصورة الحسنة من حيث أنهما موجودان أو محدثان ، أو من حيث العرضية أو الجسمية لا يوجب لذة . وادراك الضرب مثلاً من حيث أنه موجود أو عرض حادث لا يوجب ألماً ، بل الموجب للذة والالم هو ادراك متعلقهما من حيث هو ملائم أو منافي .

ثم ان هذه المنافاة والملائمة تختلف بالقياس الى الاشخاص ، بحيث يكون الشيء الواحد ملائماً لشخص ومنافياً لآخر . ولذلك عرفهما الشيخ في الاشارات : بأن اللذة ادراك ونيل لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والنائل ، والالم ادراك ونيل لما هو شر وآفة في القابل^(٢) .

ثم ان ذلك الادراك قد يكون حسياً ، فيكون الالم واللذة حسيين ، كالادراك بالحواس الظاهرة ، وقد يكون عقلياً ، فيكونان عقليين بالنسبة الى المدرك ، فان ادراك الكمال يوجب اللذة ، وادراك النقصان يوجب الالم وهو وجداني ، والكمال والنقصان يتفاوتان بحسب تفاوت مراتب الادراك .

ولمّا كان كمال القوة العقلية ادراك المعقولات ، وهو أقوى من ادراك المحسوسات ، فان غاية الحس ادراك ظواهر الاجسام والسطوح ، وهو قابل للتغير والتبدل ، بخلاف العقل فانه يدرك الشيء باطناً وظاهراً ، ويفصله الى أجزائه وذاتيته وعوارضه والى جنسه وفصله ، فيكون ادراكه أتم و [فيكون] أقوى فكانت اللذة العقلية أقوى من الحسية ، والمنكر لذلك من المتكلمين مكابر .

(١) في «ن» : الجملة .

(٢) في «ن» : وآفة بالنسبة الى المدرك والنائل .

قوله « وسبب الالم » الخ ، [أقول :] للالم الحسي سببان بالاستقراء : أحدهما : تفرق الاتصال ، فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها . وفيه نظر : فان التفرق أمر عديمي والالم وجودي ، فلا يكون معللاً به . أجيب عنه بوجهين : الاول أنه ليس عدماً محضاً ، وحينئذ جاز التعليل به . الثاني أنه علة معدة لحصول الالم الوجودي ، فيكون التفرق علة بالعرض ، والعلة بالذات هو [سوء] المزاج .

وثانيهما : سوء المزاج المختلف ، والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل العناصر الاربعة بعضها مع بعض ، وسوء المزاج مزاج غير أصلي ، وهو قسمان : مختلف وهو ما يحصل لشخص دفعة واحدة ، كالحمى اليومية . ومتفق وهو ما يحصل بالتدريج ، كالحمى الدقية ، فالاول موجب للالم ، والثاني لا يوجب بالوجدان .

[تعريف الادراك وأنواعه]

قال : التاسع عشر - الادراك : وهوزائد على العلم ، فانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين اللمس . وهل الزيادة راجعة الى تأثير ^(١) الحاسة وعدمها أو الى أمر مغاير ؟ خلاف ^(٢) . وأنواعه خمسة :

«الابصار» - قيل : انه يحصل بخروج شعاع من العين نحو المرئي ويتصل به فتحصل الرؤية . وقيل : بل تنطبع في العين صورة المرئي . وكلاهما باطل : أما الاول فلان الشعاع ان كان عرضاً استحال عليه الحركة

(١) في المطبوع من المتن : تأثير .

(٢) في المطبوع من المتن : فيه خلاف .

والانتقال، وان كان جسماً استحال أن يخرج من العين جسم يتصل بنصف كرة العالم مع صغر العين . أما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير .
والحق ما اخترناه نحن في كتاب « نهاية المرام » وهو أن الله تعالى جعل للنفس قوة ادراك المرئي^(١) عند مقابلة الحدقة السليمة له مع حصول الشرائط العشرة ، وهي : سلامة الحاسة ، وكثافة المبصر ، وعدم البعد والقرب المفرطين ، والمقابلة أوحكمها ، ووقوع الضوء على المرئي ، وكونه غير مفرط ، وعدم الحجاب ، وتعتمد الابصار^(٢) ، وتوسط الشفاف . وعند اجتماع هذه الشرائط تجب الرؤية .

« والسمع » - وهو يحصل بتموج الهواء الصادر عن قلع أو قرع الى أن يصل ذلك التموج الى سطح الصماخ .
« والشم » - وهو يحصل بتكيف الهواء برائحة ذي الرائحة ووصوله الى الخيشوم .

« واللمس » - وهو أنفع الادراكات ، اذ باعتباره يحتفظ الحيوان مزاجه عن المنافي الخارج ، فانه لما كان مركباً من العناصر الاربعة كان حفظه ببقائها على الاعتدال وفساده بخروجها عنه ، فوهبه الله تعالى قوة سارية فيه أجمع هي اللمس ، يدرك بها ما ينافيه فيبعد عنه .
أما باقي القوى فانها جالبة للنفع ، ودفع الضرر أقدم من جلب النفع ، ولهذا كان اللمس أنفع الادراكات .

« والذوق » - وهو يحصل بانفعال الرطوبة اللعابية المتصلة باللسان بطعم ذي الطعم .

أقول : الادراك هو اطلاع الحيوان على الامور الخارجية بواسطة الحواس

(١) في المطبوع من المتن: بالمرئي .

(٢) في المطبوع من المتن : والتعمد للابصار .

[الخمس] وهل هو زائد على العلم ؟ الحق أنه كذلك في حقنا لوجهين :
 الاول : انا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين لمسنا لها ،
 فان لمسنا مؤلم والعلم بها من غير اللمس غير مؤلم .
 الثاني : لو لم يكن زائداً على العلم مغايراً له لكان كل موصوف به موصوفاً
 بالعلم ، واللازم باطل ، فان الحيوانات العجم موصوفة بالادراك وغير موصوفة
 بالعلم ، والملازمة ظاهرة .

ثم تلك الزيادة هل هي راجعة الى تأثير الحاسة أو الى أمر آخر؟ ذهب
 الحكماء والمعتزلة الى الاول ، لان في الادراك تأثير الحاسة وتصور ذلك
 الشيء ، فالتصور هو العلم ويبقى التأثير .

وقالت الاشاعرة : راجعة الى المعنى الذي يخلقه الله تعالى ، وباعتباره
 يحصل الادراك ، وهو باطل كما يجيء . وقيل : غير ذلك وهو ان الادراك
 مغاير للعلم ، لان العلم حصول صورة الشيء في العقل ، فهو لا يكون علماً الا
 اذا كان أمراً كلياً ، بخلاف الادراك فانه يكون للجزئيات ، فيكون مغايراً له
 حاصله في آلة النفس .

والتحقيق هنا أن الجزئيات الشخصية لا تدرك بالحدود والبراهين، لتألف^(١)
 الحدود والبراهين عن التصورات الكلية ، ولا يمكن اقتناص الشخصيات من
 الكليات ، لعروض التغير والفساد لها ، والكليات بعيدة عن ذلك والحد والمحدود
 والبرهان ، وما عليه البرهان يجب تطابقهما وتناسبهما ، فمتعلقهما ليس هو
 الشخصيات ، بل مدرك الشخصيات الحواس ، ومدرك الكليات العقل . وقد
 وقع الاصطلاح على [وضع] اسم العلم على الصنف الثاني والادراك على

(١) في «ن» : لتأليف .

الاول ، فهما حينئذ نوعان تحت جنس وهو مطلق الادراك .

قوله « وأنواعه خمسة » لان الحواس خمسة ، لكل حاسة [من الحواس] قوة ادراك مايناسبها . وأسقط أبوهاشم اللمس من البين فلم يعده حاسة من الحواس ، وبعضهم جعل أنواع الادراك ثمانية ، بأن قسم اللمس الى أربعة أقسام كما يجيء .

إذا عرفت هذا فنقول :

الاول الابصار : واختلف في كيفيته ، فذهب ابن سينا وجماعة ممن تقدمه من الحكماء الى أنه يحصل بانطباع صورة المرئي في العين . وذهب بعض الاوائل وجماعة من المعتزلة والمحقق [الطوسي] الى أنه يحصل بخروج الشعاع من العين على شكل مخروط رأسه عند مركز الباصرة وقاعدته على سطح المرئي .

قال المصنف : وكل القولين باطل : أما الشعاع فلوجوه :

الاول : ان الشعاع اما أن يكون جسماً أو عرضاً ، فان كان عرضاً استحال عليه الحركة والانتقال ، لما سيأتي من أن الانتقال على الاعراض محال ، وان كان جسماً استحال أن يخرج من العين جسم بقدر جرم العين يتصل بهذه الاجسام العظيمة .

قال شيخنا : فيه نظر لجواز أن يكون صغيراً ثم يكبر .

الثاني: لو كانت الرؤية بالشعاع لوجب أن يتشوش بالرياح العاصفة للطافته فكان يقع على غير المقابل ، فيرى الانسان ما لا يقابله دون الذي يقابله .

الثالث : انا ننظر الى الارض من تحت الماء الصافي ، فيجب أن يكون ثمة خلاء يدخل فيه الشعاع، والحس يكذبه .

قال المحقق الطوسي : ما ذكرتموه جميعه ينتقض بأشعة الكواكب النيرة

كالشمس والقمر.

أجاب المصنف في الاسرار: بأننا لانقول أن الشعاع يتحدر من الكواكب حتى يلاقي الاجسام السفلية ، بل محاذاة الجسم النير لجسم كثيف سبب معد لحصول الشعاع في ذلك الجسم الكثيف ، لابلانتقال من النير اليه .
وأما الانطباع : فلانه يلزم منه انطباع [الجسم] العظيم في الصغير،وهو محال .

أجابوا عنه : بأنه قد ينطبع العظيم في الصغير، كما في المرأة .
قال المصنف في الاسرار : هذا ليس بصحيح ، لان العظيم لاينطبع مع عظمه في الصغير، بل ينطبع صورة مساوية له في الشكل دون المقدار ، ولا يمكنهم القول هنا بمثل ذلك، لان البصر يدرك العظيم على عظمه والصغير على صغره .
ولما أبطل القولين ذكرما هو الحق عنده ، وهو أن الله تعالى جعل للعين قوة تدرك المرئي عند المقابلة والشرائط ، فالمقابلة سبب معد لافاضة الله تعالى تلك القوة ، ويقرب من هذا مذهب الشهيد السهروردي .
وتلك الشرائط عشرة :

الاول : سلامة الحاسة ، فانها لو لم تكن سليمة لم يحصل الادراك .

الثاني : كثافة المبصر ، فانه لو كان لطيفاً كالهواء لم يدرك .

الثالث : عدم البعد المفرط .

الرابع : عدم القرب المفرط ، كالشيء في الحديقة .

الخامس : المقابلة أو في حكما [كما] في المرأة .

السادس : وقوع الضوء على المبصر ، اما من ذاته أو من غيره .

السابع : كونه غير مفرط ، كضوء الشمس .

الثامن : عدم الحجاب .

التاسع : تعتمد الابصار ، أي توجهه ^(١) نحو المرئى .

العاشر : توسط الشفاف ، على عدم تقدير الخلاء ، وأما على تقدير وجوده فلا يتوسط شيء ، والمصنف قال بوجود الخلاء ، فلاوجه لهذا الشرط عنده . وعند حصول هذه الشرائط بأجمعها تجب الرؤية ، عند الحكماء والمعتزلة والمحققين ، والتجأوا في ذلك الى الضرورة ، ولانه يلزم من عدم ذلك القدح في سائر القضايا العقلية .

وخالفت الاشاعرة في ذلك ، اذ جوزوا عدم الرؤية عند حصول هذه الشرائط ، محتجين بأننا نرى الكبير صغيراً ، وليس السبب فيه الرؤية بعض أجزائه دون بعض ، مع تساوي الجميع في الشرائط ، فلو كانت الرؤية واجبة عند حصول الشرائط لرأينا جميع أجزائه ، وكنا نراه على ما هو عليه ، فلانراه صغيراً بل كبيراً ، والواجدان بخلافه .

والجواب : ان هذا خطأ ، فانا لو جوزنا ذلك للزم أن يكون بين أيدينا جبال شاهقة وأنهار سارية ونحن لانراها ، وهو سفسطة . وأما ما ذكره فليس بدال على مطلوبهم ، لوقوع التفاوت في القرب والبعد بالنسبة الى الاجزاء فلهذا أدر كنا بعض الاجزاء ، وهي القريبة دون الباقي وهي البعيدة . ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثة من الحدة الى المرئى : أحدها عمود ، والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئى ، فالعمود أقصر ، لانه يؤثر زاوية حادة ، والضلعان أطول ، لانهما يؤثران قائمة .

النوع الثاني من أنواع الادراك السماع : وهو يحصل بتموج الهواء الصادر عن قلع أو قرع عنيف ، بحيث يتقلب ^(٢) الهواء ، فيدفع بعضه بعضاً الى أن

(١) فى « ن » : توجه النفس .

(٢) فى « ن » : يفتل .

يصل الى القوة السامعة التي في الصماخ ، وهو عصب مفروش داخل الاذن ، جعل الله فيه قوة يسمع بها ما يلاقيه من الاصوات . وقد عرفت من قبل كيفية حصول الصوت وقيامه بالهواء .

وقال بعضهم بنفيه ، وأنه لا يفتقر الى الهواء ، والا لما أدر كنا الصوت من وراء الجدار على هيئته ، فان من المحال أن يبقى التمرج على شكل الصوت مع صدمه الجدار ونفوذه في مسامعه . وهذا مجرد استبعاد من غير دليل .

الثالث - الشم : وهو قوة موجودة ^(١) في حلمتين كحلمتي الثديين ناشيتان من الدماغ في مقدمه ، قد فارقتا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب ، خلق الله فيها تلك القوة الشامة ، وخلق في آخر الانف عظماً مثل المصفاة فيه ثقبون ينفذ ^(٢) الهواء المتكثف من رائحة ذي الرائحة في تلك الثقوب فيصل الى تلك الزائدتين فيحصل الشم .

الرابع - اللمس : وهو أنفع الادراكات ، اذ باعتباره يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافي الخارجي ، فانه لما كان مركباً من العناصر [الاربعة] ولكل واحد منها مقدار معين لا يزيد عليه ، فاعتدال مزاجه هو بقاء تلك المقادير على ماهي عليه من غير زيادة ولا نقصان .

فوهبه الله تعالى قوة سارية في جميع سطوح بدنه وهي اللمس يدرك بها ما ينافيه فيبعد عنه وما يلائمه فيقرب منه ، بحيث تبقى تلك المقادير المعينة على ماهي عليه ، فلهذا كان أنفع الادراكات ، لكونه دافعاً للضرر .

بخلاف باقي القوى من الشم والذوق وغيرهما فانها جالبة للنفع ، ودفع الضرر أقدم من جلب النفع ، لان النفع لا يصل الى البدن الا بعد أن يكون على

(١) في «ن»: مودعة .

(٢) في «ن»: ينتقل .

الاعتدال ، وبقاؤه على الاعتدال انما هو بدفع الضرر ، فيكون أقدم .
 وهل هو قوة واحدة أو أكثر ؟ ذهب الجمهور من الحكماء الى الثاني ،
 وقسموه الى قوا أربع : الاول : الحاكمة بين الحار والبارد الثاني : الحاكمة
 بين الرطب واليابس الثالث : الحاكمة بين الصلب واللين .
 الرابع : الحاكمة بين الخشن والاملس ، بناءً منهم على أن القوة الواحدة
 لا يصدر عنها أكثر من واحد .
 وذهب آخرون الى أنه قوة واحدة تدرك جميع الكيفيات ، قال في المناهج :
 وهو أولى .

الخامس - الذوق : وهو قوة خلقها الله تعالى في سطح اللسان تحت
 الجلد ، ولا يكفي فيها الملاسة ، بل لابد من توسط الرطوبة اللعابية المنفعلة
 عن طعم ذي الطعم ، وتلك الرطوبة منبعثة عن الخرقين^(١) اللذين تحت اللسان
 المولدين للعاب ، ويجب خلو تلك الرطوبة من الطعم ، لانها لو كانت ذات
 طعم فان كان مماثلاً للمدرك لم يتحقق الادراك ، لان الادراك انما يكون بالانفعال
 والشئ لا ينفعل عن مثله ، وان كان مخالفاً لم يحصل التأدية ، للكيفية على
 صرافتها ، كما في حق المرضى ، فوجب حينئذ كونها عذبة خالية من الطعوم .
 ثم انها هل ادراكها للطعم بانفعالها بكيفية الجسم ثم تنفذ الى سطح
 اللسان ، فتدرك تلك القوة ، أو بانفصال أجزاء من الجسم ثم تغوص^(٢) في
 اللسان وتخالطه؟ المشهور الاول ، والثاني محتمل .

(١) في «ن» : العرقين .

(٢) في «ن» : تعرض .

[تحقيق حول مباحث الاعراض]

قال: البحث الرابع - في أحكام عامة للاعراض :

الاعراض يستحيل عليها الانتقال ، لانه عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر، وهو لا يعقل الا^(١) في الاعراض .

ولا يجوز انتقالها من محل الى محل، لان العرض مفتقر في تشخصه الى محل شخصي يقوم به^(٢)، والا لما حل فيه، لاستثنائه في وجوده بفاعله وفي تشخصه بغير المحل، واذا افتقر في تشخصه الى محل استحال انتقاله عنه . ولا يستحيل قيام عرض بعرض، كالسرعة القائمة بالحركة، ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري .

ولا يستحيل عليها البقاء، فان الحس كما يحكم ببقاء الاجسام كذلك يحكم ببقاء الاعراض القارة. وخلاف الاشاعة ضعيف .

ولا يمكن حلول عرض واحد في محلين، كما لا يعقل حلول جسم في مكانين. وقول أبي هاشم بـ « أن التأليف عرض يقوم بجزئين لا يزيد » وقول بعض الاوائل « ان الاضافات المتفقة تقوم بالمضافين » ضعيفان .

والاعراض كلها حادثة، لان محلها - وهو الجسم - حادث، وقد سبق. أقول: لما فرغ من أحكام الخاصة لعرض عرض^(٣)، شرع في أحكام عامة^(٤) لكل واحد واحد من الاعراض وهي أقسام :

(١) كلمة الاستثناء غير موجودة في المطبوع من المتن .

(٢) في المطبوع من المتن : فيه .

(٣) في «ن» : للاعراض .

(٤) في هامش نسخة الاصل : كليات .

الاول: أنه لايجوز عليها الانتقال ، لانه عبارة عن الحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر، فلذلك لايعقل الا فيما كان حاصلًا فى الحيز، وهو الجسم. وأما العرض فلايعقل منه ذلك، لانه ليس حاصلًا فى الحيز .
 الثاني : أنه لايجوز عليها الانتقال من محل الى آخر، وهو حكم متفق عليه بين العقلاء . فقالت الاشاعرة وبعض المعتزلة: لان الانتقال عرض، فلو جاز عليها الانتقال لزم قيام العرض بالعرض ، وهو محال، وسيأتىك [بيان] ضعفه، لتحقق قيام العرض بالعرض .

والاولى فى استدلال بمقاله المصنف وأشار اليه المحقق الطوسي ، وتقريره: ان العرض مفتقر فى تشخصه الى محل شخصي يقوم به ، والا لما حل فيه، وذلك لانه مستغني عنه فى وجوده بفاعله، فلو لم يكن مفتقر الى المحل لوجد بدونه، ولكنه لا يوجد الا فى المحل، فيكون مفتقر اليه، فالمحل حينئذ علة فى تشخصه ، فاذا فارقه زالت عنه علته المشخصة فيعدم، لانه اذا زالت العلة زال المعلول، فاذا حل فى محل آخر حل عرض آخر، وليس النزاع فى استحالة انعدام عرض عن محل ووجود عرض آخر فى محل آخر ، بل فى استحالة أن ينتقل اليه عرض عن محل ويحل هو بعينه فى محل آخر .
 ان قلت: لم لا يكفي فى تشخصه افتقاره الى محل مبهم، وحينئذ لا يلزم انعدامه بزواله عن محله الاول .

قلت :المبهم من حيث انه مبهم غير موجود فى الخارج، والعرض الشخصي من حيث هو عرض شخصي يفتقر فى تشخصه الى محل موجود فى الخارج، فلا يكون المبهم مفتقراً اليه، وهو المطلوب .

الثالث: أنه يجوز قيام عرض بعرض، وهو مذهب الحكماء وجمهور من المعتزلة، وهو الحق. خلافاً للاشاعرة فانهم منعوا من ذلك، وقالوا: كل عرض

فهو قائم بنفسه بمحل جوهرى .

لنا: أن السرعة والبطوء عرضان، وهما قائمان بالحركة، وانما قلنا ذلك ، لان مرادنا بالقيام هنا هو اختصاص أحد الامرين بالآخر، بحيث يكون القائم ناعماً والمقوم به منعوتاً ، وهو هنا كذلك ، فان الحركة تنعت بكونها سريعة وبطيئة دون الجوهر ، فانه لاينعت بهما ، لكن لابد من الانتهاء الى محل جوهرى، والالزم التسلسل ، لان العرض هو الذي لايقوم الا بالغير ، فذلك الغير لا يخلو اما أن يكون جوهرأ أو عرضأ، فان كان جوهرأ ثبت المطلوب ، وان كان عرضأ افتقر الى شيء آخر مقوم به، وننقل الكلام اليه ونقول فيه كما قلنا فى الاول ، وحينئذ يلزم اما التسلسل أو الانتهاء الى محل جوهرى ، لكن التسلسل محال، فتعين انتهاؤه الى محل جوهرى يقوم به، وهو المطلوب .

الرابع: انه يجوز عليها البقاء، خلافاً للاشاعرة، وتحرير البحث هنا أن نقول: العرض على قسمين: قار وغير قار. فالقار هو الذي تجتمع أجزاؤه فى الوجود، كالسواد والبياض . وغير القار ما لا تجتمع أجزاؤه فى الوجود، بل يوجد منه شيء وينعدم منه شيء، كالحركة فانها لا تجتمع أجزاؤها فى الوجود بل تتعاقب ساعة فساعة بحيث ينعدم المتقدم ويوجد المتأخر .

اذا عرفت هذا فنقول: لاشك فى عدم بقاء الاعراض الغير القارة، أما القارة فهل هي باقية أم لا؟ فقالت المعتزلة والمحققون: نعم هي باقية، وادعى أبو الحسين هنا الضرورة، وذلك لان المحس كما يحكم ببقاء الاجسام الذي شاهدناها فى الزمن الاول، كذلك يحكم ببقاء العرض الحال فيه من غير فرق بينهما .

وخالفت الاشاعرة فى ذلك وقالوا: الاعراض مطلقاً غير باقية، بل توجد آنأ فآنأ، وهذا يتوجه فى غير القارة، أما القارة فلا كما قلناه. احتجوا: بأن البقاء عرض، فلو بقيت الاعراض لقام العرض بالعرض. أجيب: بأننا نمنع كونه عرضأ

بل هو أمر عقلي، وهو عبارة عن استمرار الوجود من الزمن الاول الى الثاني، سلمنا لكن يجوز قيام العرض بمثله، وقد تقدم [بيانه] .

الخامس: أنه لا يمكن حلول عرض واحد في محلين. والحلول عبارة عن اختصاص أحد الشئيين بالآخر، بحيث تكون الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الآخر، كالسواد الذي في المحل .

إذا عرفت هذا فنقول : لا يجوز أن يكون عرضاً واحداً حالاً بمحلين لوجهين :

الاول : أنه كما لا يعقل حصول جسم واحد في مكانين ^(١) ، كذا لا يعقل حلول عرض واحد في محلين. وفيه نظر : فانه قياس للعرض على الجسم ، ولو صح ذلك لامتنع أن يحصل عرضان في محل واحد، كما امتنع الجسمان لكن الاعراض المتعددة تجتمع في محل واحد كالسواد والحركة والعلم وغيرها .

الثاني: أنه قد تقدم أن المحل علة في تشخص العرض، فلو حل العرض الواحد في محلين لزم توارد علتين تامتين على معلول واحد شخصي ، وهو محال كما يجيء . وخالف أبوهاشم في هذا الحكم حيث جوز قيام عرض بمحلين لأزيد كالتأليف، وقد تقدم [البحث فيه]، وكذا جماعة من الاوائل ذهبوا الى أن العرض الواحد يقوم بمحلين ، لا بمعنى أن العرض الحال في أحد المحلين حال في الآخر، بل أن العرض الواحد حال في مجموع شئيين صاراً باجتماعهما محلاً واحداً، كالحياة والقدرة والعلم .

قوله «وقول بعض الاوائل» الخ: اعلم أن الاضافة على قسمين : متفقة وهي التي يتحد طرفاها، كالاخوة والجوار. ومختلفة وهي ما يختلف طرفاها ،

(١) في «ن» محلين .

كالابوة والبنوة . فقال بعض الاوائل : ان الاضافة المتفقة عرض واحد قائم بمحلين ، وهما المضافان ، فان الاخوة التي هي قائمة بهذا الاخ ، كذلك هي قائمة بذلك الاخ ، وكذا الجوار . وهو باطل ، فان اخوة هذا لذاك قائمة به واخوة ذلك لهذا قائمة به ، فليس هناك عرض واحد قائم بمحلين ، بل عرضان قائمان بمحلين . غاية ما في الباب أن الطرفين متحدان .

السادس : أن الاعراض حادثة ، وقد تقدم بيانه .

[كون المتغايران امامتائلا أو متخالفاً]

قال: البحث الخامس - في بقايا أحكام مشتركة بين الجواهر والاعراض : وهي خمسة :

الاول - كل معقولين ان تساويا في تمام الماهية فهما المثلان ، والا فالمختلفان . والمختلفان : اما متقابلان ان لم يمكن اجتماعهما ، واما متلاقيان . والتقابل على أربعة أصناف :

اقول: هذا البحث في الامور العامة لكل واحد من الجواهر والاعراض وينقسم الى أقسام :

الاول: في تقسيم المتغايرين ، أعني الذين يمكن أن يفارق أحدهما الآخر الى التماثل والاختلاف والتقابل ، وتقديره أن نقول : المعقول هو الصورة الحاصلة في الذهن ، فكل معقولين حصلا في الذهن : اما أن يكون المفهوم من أحدهما بتمامه هو المفهوم من الآخر بتمامه ، بحيث يكون كل منهما ساداً مسد الآخر في المعقولية أولاً .

فان كان الاول فهما المتماثلان كزيد وعمر ، فان الذي يفهم من زيد هو بعينه المفهوم من عمر ، وهو الحيوان الناطق ، وانما يتخالفان بعوارض

مشخصة ، كالإين والوضع والكيف وغير ذلك . والمراد بتمام الماهية فى قول المصنف « ان تساويا فى تمام الماهية » هو النوع ، أى يكون نوعهما واحد .

وان كان الثانى وهو أن لا يكون المفهوم من أحدهما هو المفهوم من الآخر فهما المختلفان كالسواد والبياض ، فان المفهوم من البياض [لون] مفرق للبصر ومن السواد [لون] قابض للبصر .

والمختلفان اما أن يمكن اجتماعهما فى محل واحد باعتبار واحد أولاً ، فان كان الاول فهما المتلاقيان ، لتلاقيهما فى المحل كالسواد والحركة . وان كان الثانى فهما المتقابلان كالحركة والسكون .

فالمقابلان: وهما اللذان لا يجتمعان فى ذات واحدة من جهة واحدة فى وقت واحد . فـ «اللذان» يشمل الايجاب والسلب .

وقولنا «لا يجتمعان فى ذات واحدة» احتراز من الشئيين اللذين يجتمعان فى الذات الواحدة ، كالمتلاقيين المجتمعين فى المحل الواحد كالسواد والسكون .

وقولنا «من جهة واحدة» ليدخل فيها المتضايفان كالأبوة والبنوة ، فانهما يجتمعان فى ذات واحدة من جهتين مختلفتين ، كزید مثلاً فانه قد يكون أباً لعمرو وابناً لخالد .

وقولنا «فى زمان واحد» تنبيهاً على أن المتقابلين قد يتعاقبان على الذات فى زمانين ، فان الجسم قد يكون أسود فى زمان ثم يصير أبيض فى زمان آخر .

اذا تقرر هذا: فالتقابل جنس تحته أربعة أنواع وهما: الضدان والمتضايفان والعدم والملكة والنقيضان . ودليل الحصر مبني على تقرير مقدمة وهى : أنه

لا تقابل بين العدمين ، وذلك لان العدمين اما مطلقين أو مضافين أو مطلق ومضاف .

فالاول ظاهر لما تقدم من أن العدم المطلق واحد لا تعدد فيه ، والتقابل تستدعي التعدد .

والثاني أيضاً كذلك ، لان المتقابلين لا يجتمعان ولا يصدقان على كل شيء والمضافان يصدقان على كل محل مغاير لمليكيتهما ، لعدم البصرو عدم القدرة الصادقين على الجدار .

والثالث أيضاً كذلك ، اذ المطلق جزء من المضاف ، وتمتنع التقابل بين الشيء وجزئه .

اذا عرفت هذا فنقول حينئذ : المتقابلان : اما أن يكونا وجوديين أو أحدهما وجودياً والاخر عديمياً ، لاستحالة كونهما عديمين كما ذكرنا ، فان كان الاول : فاما أن يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر أولاً . فان كان الاول فهما الضدان كالسواد والبياض .

وان كان الثاني فهما المتضايقان كالابوة والبنوة .

وان كان الثاني من القسمة الاولى : فاما أن يكون لها موضوع متحقق في الخارج من شأنه الانصاف بالوجودي أو لا ، فان كان الاول فهما العدم والملكة كالعمى والبصر . وان كان الثاني فهما النقيضان كالانسان والانسان .

[تعريف الضدان وأحكامهما]

قال : الضدان : وهما الذاتان الوجوديتان اللتان لا يجتمعان ، وبينهما غاية التباعد ، كالسواد والبياض .

ولا يعرض التضاد للاجناس مطلقاً ، ولا للانواع الا اذا دخلت تحت جنس

أخير .

والضدان قد يخلو المحل عنهما ، اما مع الاتصاف بالوسط كالفاتر ، أو بدونه كالهواء ، وقد لا يصح كالاكوان .

اقول : لماذا ذكر أن أقسام التقابل أربعة شرع في تعريف كل واحد منها وذكر أحكامه ، وابتدأ بالضدين ، لأن التقابل مقول بالتشكيك على أنواعه الأربعة وأشدها فيه هو الضدان ، كذا ذكره المصنف في شرح التجريد . وذلك لأن تقابل الضدين أشد من تقابل السلب والإيجاب ، لأن ثبوت الضد يستلزم سلب الآخر ، وهو أخص منه دون العكس الآخر ، فهو أشد في العناد للآخر من سلبه . فلذلك ابتدأ بالضدين .

وهما يقالان على معنيين : حقيقي ومشهوري . أما المشهوري : فهما العرضان للذات من جنس واحد ، فلا يجتمعان في محل واحد في وقت واحد ويمكن حصولهما فيه على التعاقب ، وقد يخلو المحل منهما .

فقولنا «العرضان» تنبيه على أنه لانضاد بين الجواهر ، لأن الضدين لا بد لهما من موضوع يتعاقبان عليه ، والجوهر لا يحل في الموضوع ، هذا على قول من يشترط في التضاد الموضوع ، أما إذا لم يشترط فيجوز أن يكون لبعض الجواهر ضد .

وقولنا «من جنس واحد» لأنهما لو كانا من أجناس مختلفة لم تكن متضادة كالكم والكيف والابن وغيرها المجتمعة في الجوهر .

وقولنا «لا يجتمعان في محل واحد» احترازاً من عرضين من جنس [واحد] ويجتمعان كالخط والسطح^(١) والجسم التعليمي^(٢) المجتمعة في الجسم الطبيعي .

(١) في « ن » : في .

(٢) الجسم اما المقابل للابعاد أو المشتمل عليها ، والاول طبيعي واثاني تعليمي

وقولنا «في وقت واحد» ليدخل فيه الاشياء المتضادة ، لجواز أن تتعاقب في أوقات مختلفة .

وقولنا «ويمكن حلولهما فيه على التعاقب» تأكيداً لذلك .

وقولنا «وقد يخلو المحل عنهما» أما لعدم المحل أو لوجوده وعرائه عنهما ، كالهواء الخالي عن جميع الألوان .

وأما الحقيقي: فهو ما ذكرنا مع قيد آخر ، وهو وبينهما غاية التباعد ، كما قال المصنف: هما الذاتان الوجوديتان اللذان لا يجتمعان في محل واحد، وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض .

فان هاهنا أنواع كثيرة واقعة في امتداد واحد كالسواد والحمرة والخضرة والصفرة والبياض مثلاً .

ولهذا الامتداد طرفان هما السواد والبياض بينهما غاية التباعد ، فيكونان ضدين والبواقي ليست كذلك ، بل بعضها أقرب من بعض ، فلا تدخل تحت التضاد بهذا الاعتبار ، بل بالاعتبار الاول ، فيكون أعم من الثاني .

فعلى التعريف الاول يجوز أن يكون للواحد أصداد كثيرة ، كما عرفت من السواد، فان جميع الألوان غير السواد ضداً له لا يجامعه في موضوعه بذلك الاعتبار .

وعلى التعريف الثاني لا يكون للواحد الا ضد واحد ، لانا شرطنا فيه غاية التباعد ، وغاية التباعد بين العرضيين لا يحصل الا اذا كانا طرفين .

قوله «ولا تعرض التضاد للاجناس» ذلك مما علم بالاستقراء، سواء كانت تلك الاجناس عالية أو سافلة أو متوسطة .

ان قلت : الخير والشر جنسان مع أنهما ضدان .

قلت : نمنع كونهما جنسين ، سلمناه لكن نمنع كونهما ضدّين من حيث

ذاتهما ، بل [من حيث] تقابلهما من حيث الكمالية والنقص، وذلك لان الخير حصول كمال الشيء والشر عدم ذلك الكمال عن الشيء المقابل له، فبينهما تقابل العدم والملكة .
قوله « ولا للانواع الا اذا دخلت تحت جنس أخير » ذلك أيضاً مما علم بالاستقرار .

ان قلت : الشجاعة والتهور نوعان متضادان داخلان تحت جنسين ، أما الشجاعة فداخل تحت الفضيلة ، وأما التهور فداخل تحت الرذيلة . والشجر والحجر نوعان ، وبينهما تضاد وليس داخلين تحت جنس أخير .

قلت : أما الجواب عن الاول فهو أن تقابلهما لامن حيث ذاتهما ، بل من حيث كون الشجاعة فضيلة والتهور رذيلة، وهما عارضان لهما. وعن الثاني بأنهما جوهران والبحث في أنواع الاعراض.

قوله «والضدان قد يخلو» الخ ، والضدان بالنسبة الى المحل على أقسام: الاول : ان يخلو المحل عنهما ولا يتصف بالوسط ، كالهواء الخالي عن السواد والبياض وعن باقي الالوان .

الثاني : ان يخلو المحل عنهما ويتصف بالوسط ، كالفاتر الخالي عن الحرارة والبرودة .

الثالث : أن يخلو عن أحدهما ، بل اما هذا أو ذلك على سبيل الانفصال الحقيقي، كالحركة والسكون، فان الجسم لا بد وأن يكون كائناً بأحد الكونين ضرورة ، لانه اما أن ينتقل أولاً ، فالاول متحرك والثاني ساكن .

[تعريف النقيضان]

قال: والنقيضان : وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان : اما في المفردات

كالانسان ولا انسان ، أو في المركبات كالانسان كاتب وليس الانسان بكاتب ، وهو تقابل بحسب القول والعقل .

أقول : القسم الثاني من أقسام التقابل التناقض . والنقيضان: هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان أي لا يصدقان ولا يكذبان ، وذلك على قسمين : أحدهما في المفردات كقولنا الانسان لانسان ، فانهما لا يصدقان معاً على شيء من الاشياء ولا يكذبان عليه .

وثانيهما: في المركبات وهو عبارة عن اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب ، بحيث يقضي لذاته صدق أحدهما وكذب الاخرى ، كقولنا الانسان كاتب الانسان ليس بكاتب .

فقيدنا الاختلاف بالقضيتين ليخرج اختلاف المفردات ، وبقيد الايجاب والسلب يخرج اختلافهما بالجملة والشرطية وغيرهما .
وبقيد لذاته يخرج ما يقتضي ذلك لالذاته ، بل اما لخصوص المادة كقولنا كل انسان حيوان لاشيء من الانسان بحيوان فهذا خاص ، أو لايجاب قضية وسلب لازم محمولها المتساوي ، نحو زيدانسان زيد ليس بناطق ، فانه يقتضي الاختلاف بواسطة أن سلب الناطق مستلزم لسلب الانسان .

وهذا القسم له شرائط في جانب الموضوع وشرائط في جانب المحمول يرجع حاصلها الى وحدة النسبة الحملية ^(١) في القضيتين ، وتفاصيل ذلك كله وأحكامه مذكورة في المنطق .

ثم ان هذا القسم له خواص يمتاز بها عن باقي أقسام التقابل : احدها أن النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، بخلاف البواقي ، فان الضدين قد يرتفعان كما عرفت ، وكذا المضافان يرتفعان لخلو المحل عنهما ، والعدم والملكة أيضاً يرتفعان ،

(١) في «ن» : الحكمية .

لعدم المحل وعدم استعداده على المشهور .
وثانيهما : أنه تقابل بحسب القول والعقل . بخلاف البواقي فانها متقابلة بحسب الوجود الخارجي ، وأما التناقض فبحسب القول والاعتقاد ، بمعنى أن القولين متقابلان واعتقادهما أيضاً كذلك .

[تعريف تقابل العدم والملكة]

قال : والعدم والملكة ، وهما نقيضان يخصص موضوعهما كالعمى والبصر ، فان العمى عدم البصر ، لامطلقاً بل عن محل يمكن اتصافه به .
أقول : هذا هو القسم الثالث وهو تقابل العدم والملكة ، وعرفه بأنهما نقيضان يخصص موضوعهما كالعمى والبصر ، فان محلتهما واحد ، فان العمى عدم البصر لا عن أي شيء كان ، بل عن محل مخصوص يمكن اتصافه بالبصر .
بخلاف التناقض كإنسان ولاإنسان ، فان الإنسان عدم الإنسانية عن أي محل كان .
ثم ان هذا القسم ينقسم أيضاً [إلى] قسمين : أحدهما مشهوري وثانيهما تحقيقي .

أما المشهوري : فالمملكة كل موجود في موضوع من شأن ذلك الموضوع أن يتصف به ويمكن أن يعدم عنه ، واما اذا عدم لم يمكن أن يعود .
والعدم هو عدم ذلك الموجود في وقت امكان وجوده فيه . فالمملكة كالبصر والسن والشعر في الرأس في وقتها ، والعدم هو العمى والدرد^(١) والصلع في وقت البصر والسن والشعر ، فعدم البصر عن الجرو^(٢) قبل أن يفتح عينيه ، وعدم السن عن الطفل قبل أن ينبت له السن ، وعدم اللحية عن الصبي ، لا يكون

(١) درد درداً وهو درد : ذهب أسنانه .

(٢) الجرو بتثنية الجيم : صغير كل شيء والمراد هنا الطفل الصغير .

من عدم الملكة ، لامكان الانتقال الى الوجود . واما عدم البصر عن الجروبعد فتح عينيه أو عن الانسان ، وعدم السن عن الرجل ، وعدم شعر احبته عنه ، فمن عدم الملكة .

وأما التحقيقي : فهو أعم ، فالملكة هنا كل موجود في موضوع أعم من أن يكون الموضوع من شأن شخصه أن يكون له ذلك الموجود ^(١) في وقته كما تقدم ، أو من شأن شخصه في غيروه كعدم اللحية عن الامرء ، أو من شأن نوعه كعدم اللحية عن المرأة ، أو من شأن جنسه كعدم الذكورة عن المرأة ، أو كعدم البصر عن شخص ^(٢) من الخلد ^(٣) ، فان طبيعته الشخصية والنوعية غير قابلة للبصر ، لكن طبيعته الجنسية كالحيوان قابلة له ، فالقسم الاول أخص من الثاني .

[تعريف المتضايفان واحكامهما]

قال : والمتضايفان وهما اللذان لا يعقل أحدهما الا بالقياس الى الآخر ، كالابوة والبنوة ، والحق أن الاضافات لا وجود لها في الخارج ، والالزم التسلسل . وكما يستحيل الجمع بين المتقابلين يستحيل الجمع بين المثلين ، اذ لا مائز حينئذ ، لان الذات ولوازمها متفقة ، والعوارض متساوية النسبة اليها . وانما يجتمع المختلفان غير المثلين والمتقابلين .

أقول : هذا هو القسم الرابع من أقسام التقابل . واعلم أن الاشياء باعتبار تعقلها على ضربين : أحدهما : ما لا يتوقف تعقله على تعقل أمر آخر ، وهو ما عدا المضاف من الماهيات الاخر . وثانيهما : ما يتوقف تعقله على تعقل غيره وهو

(١) في «ن» : الوجود .

(٢) في «ن» : بالنسبة الى شخص .

(٣) نوع من القواضم . يعيش تحت الارض ، وهو ليس له عيان ولا أذان .

المضاف. ولهذا عرف المصنف المتضايفين بقوله: وهما اللذان لا يعقل أحدهما الا بالقياس الى الآخر .

ثم ان هذا القسم أيضاً ينقسم الى قسمين: أحدهما مشهوري والاخر حقيقي. وذلك لان المضاف: اما أن يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيساً الى الآخر، أو لا يكون له وجود غير اعتبار كونه مقيساً الى الآخر .

فالاول هو المشهوري ، كالأب والابن مثلاً من حيث هما أب وابن ، فان كل واحد منهما لا يعقل الا مقيساً الى الآخر، ولهما وجودان آخران وهما ذات كل واحد منهما .

والثاني هو الحقيقي ، كأبوة الأب وبنوة الابن ، فانه ليس لهما وجود خارج عن كل منهما مقيساً الى الآخر .

قوله « والحق ان الاضافات لا وجود لها في الخارج » الخ .

أقول : اختلف الناس في وجود الاضافات في الاعدان . فقال الحكماء :

انها موجودة في الاعدان . وقال المتكلمون : انها موجودة في الازهان .

احتجت الحكماء : بأن العقل يحكم بفوقية السماء [مثلاً] حكماً صادقاً مطابقاً للواقع ، فالفوقية لا يجوز أن يكون أمراً عديمياً ، لانها نقيض الافوقية الصادقية على المعدوم فتكون عدمية ، لاستحالة كون صفة المعدوم ثبوتية ، والا لزم ثبوته ، واذا كان الافوقية عدمية تكون الفوقية ثبوتية ، وهو المطلوب .

احتجت المتكلمون : بأنها لو كانت موجودة في الخارج لزم التسلسل ، واللازم باطل فكذا الملزوم ، ببيان الملازمة : ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت صفة قائمة بمحل ، فيكون لها اضافة الى ذلك المحل ، وتلك الاضافة أيضاً تكون موجودة في الخارج ، [فتكون] قائمة بمحل آخر . وننقل الكلام اليه ، ويلزم التسلسل وهو محال ، وهو لازم على تقدير وجود الاضافات .

في الخارج ، فلا تكون موجودة [في الخارج] وهو المطلوب .
قال شيخنا : في هذا نظر ، لان القائل بعدم الاضافات يدعي سالبة كلية ،
وهو لاشيء من الاضافات بموجود في الخارج ، وحينئذ لا يتم الدليل .
لانه اذا قال : لو كانت الاضافات موجودة في الخارج لكنت صفة قائمة
بالمحل ، فيكون لها اضافة الى ذلك المحل ، وتلك الاضافة تكون أيضاً موجودة .
قلنا : ممنوع ، لان القائل بوجود الاضافات لا يقول بوجود كل اضافة ،
بل بوجود بعض الاضافات [دون بعض] فجاز حينئذ أن تكون اضافة الاضافة
من الاضافات التي لاوجود لها في الخارج .

قوله « وكما يستحيل الجمع بين المتقابلين » الخ .
أقول: قد عرفت انقسام كل معقولين الى المثليين والمختلفين والمتقابلين ،
وعرفت أن المتقابلين لا يجتمعان ، والمختلفين غير المتقابلين يجتمعان .
بقي البحث في المثليين فقال رحمه الله تعالى : انهما لا يجتمعان أيضاً كالمقابلين ،
وهو مذهب الاشاعرة والاولاء ، خلافاً للمعتزلة .

احتج الاولون : بانهما لو وجدا في محل واحد لم يكن بينهما ما يرفع
كونهما^(١) اثنين وذلك محال ، لان التعدد يقتضي التمييز ، و انما قلنا انه لم يكن
بينهما ما ئز حينئذ ، لان التمايز انما يكون بأحد أمور ثلاثة : اما بالذات أو
باللوازم أو العوارض ، و الافسام الثلاثة هنا منفية .

أما الذات و اللوازم فانها^(٢) حاصلة لكل منهما ، و الا لما كانا مثليين .
وأما العوارض فلانها انما يكون بحسب المحل ، فاذا كانا معا في محل واحد

(١) في «ن» : لم يكن بينهما ما ئز مع كونها .

(٢) في «ن» : فانهما .

فكلما يحصل أي عرض لاحدهما بحسب ذلك المحل يعرض للآخر أيضاً بحسبه فلا تمايز حينئذ .

فقد بان أنه لو اجتمعا لما امتازا، وعدم امتيازهما محال، والالما كانا اثنين، والفرض انهما اثنين ، هذا خلف .

[انقسام المعقول الى الوحدة والكثرة وكيفيتهما]

قال : الثاني - المعقول : اما أن يكون واحداً أو كثيراً ، والواحد اما بالذات أو بالعرض ، والاول قد يكون بالشخص كزيد [وقد يكون بالنوع كزيد^(١) وعمره] وقد يكون بالجنس كالانسان والفرس .

ثم الاجناس تتصاعد ، فيكون الواحد بالجنس واحداً، اما بالجنس القريب كما قلناه ، أو بالمتوسط كالانسان والحجر ، أو البعيد كالانسان والعقل .

والواحد بالنوع كثير بالشخص ، والواحد بالجنس كثير بالنوع. والواحد بالشخص قد يصح عليه الانقسام لذاته كالمقدار ولغيره^(٢) كالجسم الطبيعي^(٣) ، وقد لا يصح ويكون ذا وضع كالنقطة ، وغير ذي وضع كالنفس. ومن جملة أقسام الواحد الوحدة .

أقول : انقسام المعقول الى الواحد والكثير من الامور العامة الشاملة للجواهر والاعراض . فالمعقول أما أن يكون منقسماً أو لا يكون منقسماً، فالاول هو الكثير، والثاني هو الواحد . وهو اما أن يكون واحداً بالذات أو بالعرض لان عدم قبول القسمة اما أن يكون لغيره وهو الواحد بالعرض كالعرض الحال

(١) ما بين المعوقتين غير موجودة في المطبوع من المتن .

(٢) في المطبوع من المتن : وبغيره .

(٣) غير موجودة في المطبوع من المتن .

في الجوهر الفرد ، أو يكون لذاته وهو الواحد بالذات كالجوهر الفرد .
ثم الواحد بالذات قد يكون واحداً بالشخص ، أي يكون مانعاً من الشركة
كزيد فان شخصه واحد لا اشتراك فيه ، وقد يكون واحداً لا بالشخص ، فلا جرم
يكون له جهتان : احدهما تقتضي الكثرة ، والاخرى تقتضي الوحدة .

فجهة الكثرة ان كانت متفقة ، فهو الواحد بالنوع كزيد وعمرو ، فان
نوعهما واحد وهو الانسان . وان كانت مختلفة فهو الواحد بالجنس كالانسان
والفرس ، فانهما واحد بالحيوان الذي هو جنس لها وهو واحد .

ثم الجنس قد يكون بعيداً وقريباً ومتوسطاً ، والواحد بالجنس اما بالجنس
القريب ، كما قلناه في الانسان والفرس ، فان الحيوان جنس قريب لها . أو
بالمتوسط اما برتبة واحدة كالانسان والشجر ، فانهما واحد^(١) بالجنس المتوسط
وهو الجسم النامي ، أو بمرتبتين كالانسان والحجر ، فانهما واحد^(٢) بالجسم
المطلق . أو البعيد كالانسان والعقل ، فانهما واحد بالجوهر ، وهو جنس بعيد
لهما .

فالواحد مقول بالتشكيك على هذه الاقسام بالاولوية وعدمها ، فان الواحد
بالذات أولى بالوحدة من الواحد بالعرض ، والواحد بالشخص أولى من الواحد
بالنوع ، والواحد بالنوع أولى من الواحد بالجنس ، وهو بالقريب أولى منه
بالمتوسط والبعيد .

فالاتحاد في النوع يسمى « مماثلة » وفي الجنس يسمى « مجانسة » وفي
العرض ان كان في الكم يسمى « مساواة » وفي الكيف يسمى « مشابهة » وفي
المضاف يسمى « مناسبة » وفي الشكل يسمى « مشاكلة » وفي الوضع يسمى
« موازاة » وفي الاطراف يسمى « مطابقة » .

(١) في «ن» واحداً .

قوله « والواحد بالنوع كثير بالشخص » الخ ، لان النوع لا بد له من أشخاص ، لانه المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة .
ثم تلك الاشخاص قد تكون ذهنية لا غير كالعنقاء^(١) ، وقد تكون خارجية وذهنية ، فالخارجية قد تكون واحداً لا غير كالشمس ، فان نوعه منحصر في شخصه خارجاً ، وقد تكون أكثر كالانسان وغيره من الانواع . والواحد بالجنس كثير بالنوع ، لان الجنس لا بد له من أنواع ، لانه المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة .

قوله « والواحد بالشخص » الخ اعلم أن الواحد بالشخص اما أن يصح عليه الانقسام أو لا ، فان كان الاول فاما أن يصح الانقسام لذاته وهو المقدار ، وهو عرض يقبل القسمة لذاته .

والقسمة هي امكان أن نفرض فيه شيء غير شيء آخر كالأبعاد الثلاثة ، فانه يمكن أن نفرض مع كل واحد منها طرف غير طرف آخر ، ويصح عليه الانقسام لغيره كالجسم الطبيعي ، فانه ينقسم لانقسام الأبعاد القائمة به .

فالجسم على قسمين : تعليمي وطبيعي . فالتعليمي هو نفس المقادير الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق ، وانما سمي تعليمياً لانه انما يبحث عنه أهل التعاليم ، أعني أصحاب العلوم الرياضي . والطبيعي هو محل هذه المقادير ، وسمي طبيعياً لان جسميته بالنظر الى طبيعته .

وان كان الثاني : فأما أن يكون ذا وضع ، أي يمكن أن يشار اليه اشارة حسية أو لا يكون . فالاول كالنقطة ، فانها طرف الخط الموجود المشار اليه ، فتكون موجودة مشار اليها . والثاني كالنفس الناطقة عند من يثبت تجردها . ومن جملة أقسام الواحد الوحدة ، فان الواحد هو ما لا ينقسم ، فاما أن لا

(١) العنقاء : طير عظيم معروف الاسم مجهول الجسم .

يكون له مفهوم غير ذلك فهو الوحدة، أو يكون وهو ينقسم الى الاقسام المتقدمة.

[كون الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية]

قال : والحق أن الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية ، فان الوحدة لو كانت موجودة لزم التسلسل ، ولو كانت الكثرة موجودة لكان محلها اما بعض أجزائها أو كل واحد من أجزائها ، فيكون الواحد كثيراً باعتبار واحد .

أقول : الوحدة والكثرة من المعلومات البديهية ، فلا يفتقر في تصورهما الى اكتساب تعريف ، وما يقال في التعريف : الوحدة بأنها عبارة عن كون الشيء لا ينقسم ، والكثرة بأنها عبارة عن كونه منقسماً ، فهو تعريف لفظي غايته تبديل^(١) لفظ خفي بلفظ جلي ، وهما من المعقولات الثانية ، أي الحاصلة في المرتبة الثانية من التعقل ، وليس لهما في الخارج تحقق بذاتهما ، فاما^(٢) أن نعقل الشيء أولاً ثم نتعقل كونه واحداً أو كثيراً ، فالكثرة والوحدة عارضتان للمعقول أولاً ، ولا يتصور قيامهما بأنفسهما بل بمعروضهما ، فهما أمران اعتباريان ، وقد نازع في ذلك قوم من الاوائل وجعلوهما عرضين موجودين في الخارج .

والحق خلافه واستدل المصنف على ذلك بماتقريره أن نقول : لو كانت الوحدة موجودة في الخارج لزم التسلسل ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أنها لو كانت موجودة في الخارج لكان لا يخلو : اما أن تكون واحدة أو كثيرة لاجاز أن تكون كثيرة ، والا لزم اتصاف الشيء بمنافيه لان الكثرة منافية للوحدة ، فتكون واحدة ، فتكون لها وحدة ، وتلك الوحدة تكون موجودة في الخارج أيضاً ، وننقل الكلام اليها ونقول فيها كما قلنا في

(١) في «ن» تبديل .

(٢) في «ن» فانا نتعقل .

الوحدة الاولى ، فيلزم التسلسل .

قال شيخنا : فيه نظر فان الوحدة هي عبارة عن كون الشيء غير منقسم كما قلناه ، ولا شك في أن هذا المعنى موجود متحقق في الوحدة ، سواء اعتبرناه أو لا .

قوله « فيكون لها وحدة أخرى » قلنا : ممنوع ، فان وحدة الوحدة عينها ، وأما الكثرة فانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لا يخلو : اما أن تكون قائمة ببعض أجزاء محلها أو بكل واحد واحد من أجزائه ، لاجاز أن يقوم ببعض أجزاء محلها ، والا لكان الواحد كثيراً ، ولا بكل واحد واحد من أجزاء محلها والا لزم منه فسادان :

الاول : أن يكون الواحد كثيراً أيضاً .

الثاني : أن يكون العرض الواحد قائم بمحال متعددة .

والقسمان باطلان ، وهما لازمان من فرض وجود الكثرة خارجاً ، فلا يكون موجودة خارجاً ، وهو المطلوب . وفيه نظر ، لجواز أن تكون قائمة بالمجموع من حيث هو مجموع .

[تقسيم الموجود الى القديم والحادث]

قال : الثالث - الموجود اما أن يكون قديماً أو محدثاً :

فالقديم ما لأول لوجوده ، أو الذي لا يسبقه العدم ، وهو الله تعالى خاصة والمحدث ما لوجوده أول ، أو هو مسبوق بالعدم ، وهو كل ماعدا الله تعالى .
اقول : قسمة الموجود الى القديم والحادث أيضاً من الامور العامة ، وهي قسمة حقيقية لا اجتماع ولا يرتفعان ، فان الموجود : اما أن يكون لوجوده أول أو لا يكون ، فالاول المحدث والثاني القديم .

فالقديم فسرہ المتكلمون بأمرين متلازمين : أحدهما ما لأول لوجوده ،
وثانيهما ما لا يسبقه العدم ، وكذا المحدث أما الذى لوجوده أول أو الذى سبقه
العدم .

فالقديم عند أصحابنا والمحققين من المعتزلة كأبى الحسين هو الله تعالى
لا غير ، وخالف فى ذلك جماعة ، فعند الاشاعرة هو الله تعالى وصفاته ، وعند
مبتي الاحوال هو الله وأحواله الخمسة كما يقوله أبو هاشم ، وعند الفلاسفة
هو الله والعالم بجملته .

وعند الحرانيون خمسة : اثنان حيان فاعلان هما الله تعالى والنفس ،
وواحد منفعل غير حى هو الهوى ، واثنان لاحيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما
الدهر والخلا [بق] .

والحق خلاف هذا كله ، لما يأتى من دلائل التوحيد والدلالة على كون
جميع ماعداه محدثاً .

والمحدث هو عندنا ماعدا الله سبحانه ، وعند الاشاعرة والمبتيين ماعدا
الله وصفاته ، وعند الحرانيون ماعدا الخمسة .

أما الحكماء فيفسرون الحدوث بأعم ممافسره المتكلمون وتقرير كلامهم
أن نقول : قالوا : تفسير الحدوث كما ذكرتموه انما يتأتى بالنسبة الى بعض
أجزاء العالم ، ولا يتأتى بالنسبة الى كل واحد واحد من أجزائه ولا بالنسبة الى
كل العالم ، أما الاول فهو أنه لا يتأتى بالنسبة الى كل واحد واحد من أجزاء
العالم ، فلان سبق الشئ على الشئ يقال على خمسة معان :

الاول : السبق بالعلية كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم ، فان انتصور
حركة الاصبع أولاً ثم تتبعها حركة الخاتم وان وجدا فى الزمان معاً .
الثانى : السبق بالذات ويقال له السبق بالطبع أيضاً ، كسبق الشرط على

المشروط ، والواحد على الاثنين ، والفرق بينه وبين الاول أن السابق الاول يلزم من وجوده وجود المتأخر ، بخلاف هذا فإنه لا يلزم من وجود الواحد وجود الاثنين .

الثالث : السبق بالرتبة اما بالحس ، كسبق الامام على المأموم في المحراب أو بالعقل كسبق الجنس على النوع .

الرابع : السبق بالشرف كسبق المعلم على متعلمه والنبي على أمته .

الخامس : السبق بالزمان كسبق الاب على ابته .

وسبق عدم الشيء على وجوده لا يمكن أن يكون بالوجه الاول ، لان العدم ليس علّة للوجود ، ولا بالوجه الثاني لانه يجتمع فيه السابق والمسبق ، والوجود لا يجمع العدم . ولا بالثالث أي بالرتبة والوضع وهو ظاهر . ولا بالرابع لعدم كون العدم أشرف من الوجود ، فلم يبق الا الخامس . ومعناه حينئذ أن زمان عدمه سابق على زمان وجوده ، والزمان تستلزم الحركة لانه مقدارها والحركة تستلزم الجسم لانه معروضها ، وكل حادث يستلزم سبق حادث آخر فان انتهى الى حادث لا يكون مسبوق بالعدم ، بالتفسير المذكور ثبت أن التفسير المذكور لا يتأتى بالنسبة الى كل واحد واحد من أجزاء العالم ، وان لم ينته ثبت وجود حوادث لأول لها وقد احلتموه ، فتعين الاول .

فأما الثاني وهو أنه لا يتأتى بالنسبة الى كل العالم فلان الزمان اما أن يكون جزءاً من أجزاء العالم أولاً والثاني محال ، والا لزم أن يكون نفس واجب الوجود ، لان العالم عندكم كل موجود سوى الله تعالى ، فالمغابر للعالم يكون هو الله تعالى ، والاول أيضاً محال لان كون مجموع العالم مسبوقاً بالعدم بالزمان يستلزم سبق الزمان على نفسه وهو محال .

واذا لم يكن التفسير المذكور يتأتى بالنسبة الى كل العالم ولا الى كل

واحد من أجزائه، فلا بد أن يفسر بما هو أعم من ذلك ، وهو ما كان مسبوقاً بالغير، فان لم يمكن اجتماع السابق والمسبق فهو الحادث الذي فسرتموه أعني الزمان، وان أمكن فهو الحادث الذاتي .

ومعناه: أن الممكن من حيث هو ممكن لا يستحق الوجود لذاته، وان وجد يكون وجوده من غيره ^(١)، فلا استحقاق الوجود سابق على الوجود، لان ما بالذات سابق على ما بالغير، وانما قلنا لا يستحق الوجود لذاته ولم نقل يستحق الوجود ، لانه لو استحق الوجود لكان ممتنعاً وقد فرضناه ممكناً .

وانما قلنا ان لا استحقاق الوجود سابق على الوجود ولم نقل على استحقاق الوجود، لئلا يلزم أن يكون الممكن الذي استعد للوجود ولم يوجد بعد حادثاً فلانه مستحق للوجود بالغير ، وحينئذ لا يكون ممكن من الممكنات قديماً وحادثاً الا وهو موصوف بهذا الحدوث .

والفرق اذاً بين هذا الحدوث وبين الحدوث الزماني فرق ما بين العام والخاص ، اذ الحادث الزماني لا يجمع القديم الزماني ، والحادث الذاتي يجمع القديم الزماني ، ولهذا قالوا : بأن العالم قديم بالزمان وان كان محدثاً بالذات .

وأجاب المتكلمون عن هذا الكلام بأننا لانسلم حصر سبق فيما ذكرتموه [بل] لابدله من دليل ، وان تمسكتم بالاستقراء فهو غير مفيد لليقين .

ثم ان هاهنا قسماً آخر من سبق ليس من الخمسة ، وهو سبق بعض أجزاء الزمان على بعض ، كالامس على اليوم فانه ليس بالعلية لوجهين :

الاول : لو كان بالعلية لزم تأثير المعدوم في الموجود ، وهو محال وبيان

ظاهر .

الثاني : ان أجزاء الزمان متساوية في الماهية ، فيستحيل أن يكون بعضها علة لذاته وبعضها معلولاً بالذات ، أما أولاً فلتساوي الأجزاء كما قلناه ، وأما ثانياً فلامتناع اجتماع المضافين هنا في الوجود وامكانه في التقدم الذاتي ، ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان آخر ويتسلسل وهو محال .

ولا بالشرف لتساوي الأجزاء في حد ذاتها شرفاً .

ولا بالوضع وهو ظاهر ، فيكون نوعاً آخر من التقدم وهو السبق بتقدير الزمان ، وحينئذ يكون سبق العدم على الوجود في تفسير الحادث بهذا المعنى فيكون عاماً بجملة^(١) العالم ولاجزائه .

وكذا الكلام في تقديم الباري تعالى على العالم ، وهو أن لو قدرنا وجود أزمنة لانهاية لها ، كان الله تعالى موجوداً [معها] ولايشترط وجود زمان مصاحب له تعالى، والالزم القدم ويتسلسل الازمنة . ولما كانت هذه المسألة من المسائل المهمة استوفينا فيها الكلام .

[كون الحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية]

قال: والحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية ، والالزم التسلسل . وخلاف الكرامية في الاول وبعض الاشعرية في الثاني ضعيف .

اقول: ذهب المحققون الى أن الحدوث والقدم اعتباران عقليان يحصلان في الذهن عند اعتبار الماهية وسبق غيرها ، أو سبق عدهما عليها أو عدم سبق غيرها أو عدمها عليها ، فالاول حدوث والثاني قدم . وليس من الصفات الحقيقية في الاعيان .

وخالف في ذلك الكرامية، حيث زعموا أن الحدوث من الأمور الخارجية

(١) في «ن» : في جملة .

وبعض الاشاعرة وهو عبدالله بن سعيد حيث حكم أن القدم من الصفات الحقيقية الخارجية .

واستدل المصنف على مذهب المحققين بما تقريره أن نقول : لو لم يكونا - أعني القدم والحدوث - من الامور الاعتبارية للزم اما التسلسل أو اتصاف الشيء بمنافيه ^(١) ، واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أنهما لو لم يكونا ذهنيين لكانا خارجيين لعدم الواسطة ، وكل موجود في الخارج اما قديم أو حادث ، فلهما حينئذ قدم أو حدث ، فان كان القدم حادثاً لزم اتصاف الشيء بمنافيه ، وان كان قديماً كان له قدم ونقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل .

وكذا نقول في الحدوث ان كان قديماً لزم اتصافه بمنافيه ، وان كان حادثاً كان له حدوث ويلزم التسلسل .

وفيه نظر : لجواز أن يكون قدم القدم عينه ، وكذا حدوث الحادث ^(٢) فلا يلزم حينئذ التسلسل ، وأيضاً فانهما اذا كانا ذهنيين فهما ثابتان في الذهن ، فأمكن أن يعرض لهما قدم أو حدوث ويعود المحذور .
أجيب عن الثاني بأن ذلك حينئذ تسلسل في الامور الاعتبارية ، والامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار ، وليس كذلك الامور الخارجية .

[عدم جواز العدم على القديم]

قال : والقديم لا يجوز عليه العدم ، لانه : اما واجب الوجود لذاته فظاهر أنه لا يجوز عليه العدم ، واما ممكن الوجود فلا بد له من علة واجبة الوجود

(١) في «ن» بما يتنافيه .

(٢) في «ن» : الحدوث .

والالزم التسلسل . ويلزم من امتناع عدم علته امتناع عدمه .

أقول : القديم يمنع عدمه وتقدير ما ذكره المصنف من الحجة قد ذكرناه في حدوث الاجسام ، فلا وجه لاعادته .

[افتقار المحدث الى المؤثر]

قال : والمحدث لا بدله من مؤثر ، لان ماهيته لما اتصفت بالعدم تارة وبالوجود أخرى كانت من حيث هي قابلة لهما ، فتكون ممكنة ، فلا بد في اتصافها بأحد الامرين من مرجح ، والالزم الترجيح من غير مرجح ، وهو باطل بالضرورة .

أقول : ذهب أكثر المتكلمين الى أن الحكم بكون كل محدث مفتقر الى محدث ضروري مركوز في جبلة كل ذي ادراك ، فان الحمار اذا أحس بصوت الخشبة أسرع في مشيه وان لم يبصر أحداً وليس ذلك الا لانه مركوز في جبلة أن هذا الصوت الحادث لا يكون الامن محدث .

ولا حاجة في ذلك الى توسط بيان امكانه ، بناءاً منهم على أن الحدوث علة الاحتياج ، والمصنف لما كان عنده أن علة الحاجة هي الامكان استدل على كون المحدث مفتقر الى المؤثر بأنه ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر . أما الصغرى : فلان المحدث كما عرفت هو الذي لم يكن ثم كان ، فقد اتصف تارة بالعدم وأخرى بالوجود ، فيكون قابلاً لهما ، والا لاستحال اتصافه بهما وكون الماهية تتصف بالوجود والعدم لالذاتها هو معنى امكانها ، فقد بان أن كل محدث ممكن .

وأما الكبرى : فلان الممكن لما لم يكن وجوده وعدمه من مقتضيات ذاته كانا متساويين بالنسبة الى ذاته ، وكلاهما كان كذلك افتقرت الذات في اتصافها

بأحدهما الى مرجح ، لاستحالة ترجيح أحد الطرفين المتساويين لا لمرجع ضرورة .

[كون الامكان علة الاحتياج الى الفاعل]

قال : ومن هنا ، ظهر أن علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي الامكان لا الحدوث . وأيضاً الحدوث كيفية للوجود ، فتكون متأخرة عنه ، فالوجود متأخر عن اليجاد المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علة الاحتياج ، فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم الدور بمراتب ، وهو محال .

أقول : اختلف العقلاء في [أن] علة الاحتياج الفاعل ماهي ؟ فذهب الحكماء الى أن علة الحاجة هي الامكان لا غير ، واختاره بعض المتكلمين والمحقق الطوسي والمصنف .

وذهب متقدموا المتكلمين الى أن علة الحاجة هي الحدوث لا غير .
وذهب أبو الحسين البصري الى أنها الامكان والحدوث معاً وكل منهما جزء علة .

وذهب الاشعري الى أنها الامكان بشرط الحدوث .

واستدل المصنف على المذهب الاول بوجهين :

الاول : ماظهر من دليل أن المحدث ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر ، وأيضاً فانا متى تصورنا معنى الامكان وهو تساوي الطرفين بالنسبة الى الذات حكمنا بحاجة الممكن في اتصافه بأحد الطرفين الى سبب خارجي ضرورة ، مع ذهولنا عن كونه حادثاً أو غير ذلك ، فلو كان علة الحاجة هي الحدوث أوجزوها أو شرطها لما حصل تصورها بدون تصوره .

الثاني : لو كان علة الحاجة هي الحدوث لزم الدور بمراتب ، واللازم باطل

فالملزوم مثله، بيان الملازمة : ان الحدوث كيفية الوجود ، لان الحدوث هو كون الوجود مسبقاً بالعدم ، والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها ، ووجود الموصوف متأخر عن ايجاد الموجد بالذات تأخر المعلول عن علته ، وايجاد الموجود متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود تأخراً بالطبع ، واحتياج الاثر متأخر عن علته بالذات ، فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بمراتب أربع ، اثنان بالذات واثنان بالطبع ، فيكونا متقدماً متأخراً معاً وهو محال .

أورد جدي - رحمه الله - على هذا الدليل بأن القائل بكون الحدوث علة الاحتياج لم يفسره بما فسروه ، بل يفسره بأنه خروج الماهية من العدم الى الوجود ، وهو بهذا التفسير ليس متأخراً عن الوجود ، لانه ليس صفة له بل للماهية ، وعلى تقدير أن يكون مرادهم ما ذكروه لم يضره^(١) تأخره عن علة الاحتياج التي هي فاعلية ، لانهم يريدون بالعلة العلة الغائية .

وفيه نظر : فانه لو كان الحدوث علة غائية للاحتياج - لزم الاستغناء بعد الحدوث ، اللهم الا أن يقال : علة الاحتياج هو الحدوث في حالة العدم لامطلقاً . وحينئذ جاز أن تكون العلة الغائية في حال الوجود شيء آخر غير الحدوث ، هو استمرار الوجود ، ولا استبعاد في تعدد الغاية في حالتي الوجود والعدم ، والاولى ادعاء الضرورة على كون الامكان علة ، وان كان قد يحصل فيه شك فسبب تصور الاطراف .

[تقسيم الموجود الى العلة والمعلول]

قال: الرابع - الموجود : اما أن يكون مؤثراً في غيره ، اما مع امكان أن لا يؤثر وهو الفاعل المختار ، أو مع امتناع أن لا يؤثر وهو العلة الموجبة . واما أن يكون أثراً لغيره وهو المعلول .

(١) في «ن» : ام يضرهم تأخير .

أقول : تقسيم الموجود الى العلة أعني المؤثر والى المعلول أعني الاثر أيضاً من الامور العامة فلهذا ذكره هنا، ولما ذكر أن المحدث مفتقر الى المؤثر أردفه بذكره ، وقسمه الى المختار والموجب وتقريره أن نقول :

الموجود اما أن يكون مؤثراً في غيره ، أي مفيداً لوجود غيره ، أو أثراً لغيره أي مستفيداً للوجود من غيره ، فان كان الاول فاما أن يكون مع امكان أن لا يؤثر ولا يفيد الوجود، أو مع امتناع أن لا يؤثر ولا يفيد الوجود ، والاول هو الفاعل المختار ، والثاني هو العلة الموجبة كالنار للاحراق ، وان كان الثاني من القسمة الاولى فهو المعلول . وقد اصطلح المتكلمون على تسمية المؤثر موجدأ وأثره موجوداً . والحكماء على تسميتها علة ومعلولا .

[بيان العلل الاربع]

قال: ولا يمكن أن تكون العلة نفس المعلول، لان المؤثر متقدم، ويستحيل أن يتقدم الشيء على نفسه، بل اما جزؤه أو خارج عنه .

أما الجزء فان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالقوة - كالخشب للسريـر- فهو العلة المادية ، وان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالفعل فهو العلة الصورية كالشكل في السريـر .

وأما الخارج فان كان هو المفيد للوجود فهو العلة الفاعلية كانبجار للسريـر، وان كان [هو الذي] لاجله الوجود فهو العلة الغائية كالاستقرار على السريـر ، وكل مركب لا بد له من هذه العلل الاربع .

أقول : العلة اما أن تكون نفس المعلول أو جزؤه أو خارجة عنه ، والاول باطل لان العلة متقدمة على المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه، فبقي أن تكون اما جزؤه أو خارجة عنه .

فان كانت جزؤه: فاما أن تكون مع وجود المعلول معها بالقوة أوبالفعل ، فان كان الاول فهو العلة المادية كقطع الخشب للسريـر ، وان كان الثاني فهو العلة الصورية كالشكل للسريـر . وان كانت خارجة عنه فاما أن يكون منها وجوده أوالجلها وجوده ، فان كان الاول فهو العلة الفاعلية كالنجار للسريـر ، وان كان الثاني فهو العلة الغائية كالجلوس مثلاً على السريـر . اذا تقرر هذا فهنا فوائـد :

الاول: أن العلة قد تكون تامة^(١) وقد تكون ناقصة، فالتامة جميع مايتوقف عليه وجودالمعلول، والناقصة بعضه، ويدخل في التامة حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، وهما راجعان الى تتميم العلة الفاعلية والمادية .

الثاني: أنه ظهر مما قلناه أن كل واحد من العلل الاربع على حدتها علة ناقصة، لانها بعض مايتوقف عليه وجود المعلول .

الثالث: أن العلة الغائية علة بماهييتها للمعلول ، لانها علة اعلية العلة الفاعلة، من حيث أنها حاصلة للفاعل على الفعل ، فيكون بهذا الاعتبار متقدمة ومعلولة في وجودها للمعلول، لانها يحصل بعد حصوله ، فتكون بهذا الاعتبار متأخرة، فهي متقدمة ومتأخرة باعتبارين .

الرابع : ان كل مركب لا بد له من هذه العلل الاربع وهو ظاهر، لان امكانه يستلزم الفاعل والغاية، وتركبه يستلزم المادة وهي أجزاؤه، ولا بد له من هيئة اجتماعية وتلك صورية .

(١) العلة التامة هي التي يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم والعلة الناقصة ما ليس كذلك .

والعلة الناقصة في الوجود علة التامة في العدم باعتبار عدمها، لانه لا يلزم من وجود الجزء وجود المركب ويلزم من عدم الجزء عدم المركب ، لاستحالة وجود المركب بدون جزئه في الوجود « منه » .

[بيان العلل الذاتية والعرضية]

قال: والعلة قد تكون بالذات كالسقمونيا في ازالة التسخين، وقد تكون بالعرض كالسقمونيا في التبريد .

أقول: العلة اما أن تكون مقتضية للمعلول لذاتها أولاً .

والاول هو العلة بالذات كالسقمونيا ، أعني المحموددة لازالة التسخين لذاتها .

والثاني هو العلة بالعرض كالسقمونيا أيضاً في حصول التبريد ، فانها لما أزلت التسخين لذاتها لزم عنها حصول التبريد، فهو حاصل بالعرض .

[استحالة اجتماع علتان تامتان في معلول واحد]

قال: ولا يمكن أن يكون لمعلول شخصي علتان تامتان، لانه يكون واجباً بكل واحدة منهما فيستغني بكل واحدة منهما عن الاخرى، فيكون حال الحاجة اليها مستغنياً عنهما، هذا خلف .

أقول : المعلول على قسمين : شخصي ونوعي ، فالشخصي لا يجوز أن يجتمع عليه علتان تامتان ، لان العلة التامة هي جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء .

وسيجيء بيان وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة، والشيء اذا وجب وجوده كان من تلك الحثيثة مستغنياً عن العلة .

اذا عرفت هذا فنقول: لو اجتمع على المعلول الشخصي علتان تامتان لزم استغناؤه عنهما حال الحاجة اليهما واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة: أن ذلك المعلول بالنظر الى كل واحدة منهما يكون واجباً

بها مستغنياً عن الاخرى، فلو فرض للاخرى فيه تأثير كان أيضاً واجباً بها مستغنياً عن الاولى، فيلزم استغناؤه عنهما حال الحاجة اليهما، فيكون مستغنياً مفتقراً، هذا خلف .

[جواز توارد العلتين على المعلول النوعي]

قال: ويمكن أن يكون لمعلول نوعي علتان مستقلتان كالحرارة الصادرة عن علل مختلفة .

أقول : المعلول النوعي يجوز أن يجتمع له علل كثيرة ، بمعنى أن بعض أفرادها يكون واقعاً بعللة أخرى والبعض بعللة أخرى وهكذا ، كالحرارة النوعية فان بعض أفرادها كحرارة النار واقعة بالنار والبعض الاخر كحرارة الادوية والعدو وأمثال ذلك، كل واحد واقع بعللة غير علة الاخر .

أما اذا نظر الى كل فرد من أفرادها على حدته فانه يمتنع أن يجتمع [له] مع علته علة أخرى، لما قلناه من لزوم الاستغناء حالة الاحتياج .

[استحالة تأثير العلة المركبة في المعلول البسيط]

قال : ولا يمكن وحدة المعلول من كل وجه مع تركيب علته ، لان كل واحد من أجزاء العلة ان كان له تأثير فاما في ذلك الواحد فيجتمع على المعلول الشخصي علل كثيرة ، وقد بينا استحالته، أو في أبعاضه فيلزم تركيب المعلول مع فرض وحدته ، هذا خلف .

وان لم يكن لشيء من الاجزاء تأثير في المعلول : فاما أن يحصل عند الاجتماع أمر يقتضي ذلك المعلول أولاً .

فان كان الثاني لم يكن المعلول معلولاً لتلك الماهية المركبة، وان حصل

كان هو العلة بالحقيقة، اذ بوجوده يوجد المعلول وبعدمه ينتفي. فاما أن يكون بسيطاً أو مركباً .

فان كان الاول نقلنا الكلام اليه في كيفية صدوره عن الاجزاء ، وان كان مستغنياً عنها لم يكن لتلك الاجزاء تأثير في المعلول ولا في علته البسيطة، فلا يكون لها مدخل في التأثير البتة ، وان كان مركباً نقلنا الكلام في كيفية حصوله .
أقول : يريد أن يبين أن المعلول الواحد من جميع الجهات لا يجوز أن يكون له علة مركبة .

وتقريره : أنه لو جاز ذلك لكان لا يخلو اما أن يكون كل واحد واحد من أجزاء تلك العلة على حدته له تأثير في ذلك المعلول أو في شيء من أبعاضه أولاً في ذلك المعلول ولا في شيء من أبعاضه .
والاول باطل والازم أن يجتمع على معلول واحد شخصي علل كثيرة وقد تقدم بطلانه .

وكذا الثاني لانه مستلزم لوجود الابعاض لذلك المعلول ، فيكون مركباً وقد فرض واحداً من جميع الجهات ، هذا خلف .
وأما الثالث وهو أن لا يكون لشيء من تلك الاجزاء تأثير في المعلول ولا في أبعاضه: فاما أن يحصل عند اجتماع تلك الاجزاء أمر باعتباره يحصل ذلك المعلول أولاً .

فان كان الثاني لم يكن ذلك المعلول معلولاً لتلك العلة المركبة، لان كل واحد من أجزائها ليس له تأثير في ذلك المعلول ولا في شيء من أبعاضه، والفرض أنه لم يحصل عند الاجتماع أمر يقتضي ذلك المعلول، فلا جرم لم يكن ذلك المعلول معلولاً لتلك الماهية المركبة وقد فرض معلوله ، هذا خلف .

وان كان الاول لا يكون ذلك الحاصل بالحقيقة هو العلة في ذلك المعلول

لأنه بوجوده وجد وبعدمه انتفى ، وليس مرادنا بالعلة الا ذلك ..
 وحينئذ ننقل الكلام ونقول: اما أن يكون بسيطاً أو مركباً، فان كان بسيطاً:
 فاما أن يكون مستغنياً عن تلك الاجزاء أولاً ، فان كان الثاني لم يكن التركيب
 المفروض أولاً حاصلًا في العلة، بل اما في قابل العلة ان كان ذلك البسيط ليس
 حاصلًا من الاجزاء، أو في فاعل العلة ان كان حاصلًا من الاجزاء ، والفرض
 أن التركيب مفروض في العلة ، هذا خلف .

ثم انا ننقل الكلام الى كيفية وجود ذلك البسيط من ذلك الاجزاء ونقول:
 اما أن يكون لكل واحد من تلك الاجزاء تأثير في ذلك البسيط أو في شيء
 من أبعاضه ، أولاً في شيء من أبعاضه الى آخر الكلام حتى يلزم التسلسل .
 وان كان الاول أي يكون مستغنياً عن تلك الاجزاء، لم يكن لتلك الاجزاء
 تأثير في ذلك المعلول ولا في علته البسيطة ، فلا يكون لها مدخل في التأثير .
 وان كان مركباً نقلنا الكلام في كيفية تأثيره في ذلك المعلول البسيط ونقول
 فيه كما قلنا في الاول الى آخره الكلام .

فالحاصل أنه لو أمكن أن يكون لمعلول بسيط ^(١) من كل وجه علة مركبة،
 للزم اما اجتماع علل كثيرة على معلول شخصي ، أو تركيب مافرض بساطته،
 أو فرض ما ليس بمؤثر مؤثراً ، أو خلاف الفرض ، أو التسلسل ، والاقسام كلها
 باطلة ، فتأثير العلة المركبة في المعلول البسيط باطل وهو المطلوب .

[عدم جواز تأخر المعلول عن العلة]

قال : ولا يمكن تأخر المعلول عن علته التامة ، والا لكان وجوده وقت
 وجوده دون ما قبله ومابعده، ان لم يكن لمرجع آخر مع تساوي الاوقات لزم

(١) أي لاجزاء له ، والبسيط أيضاً الذي ساوى جزه كله «منه» .

الترجيح من غير مرجح ، وان لم يكن لمرجح غير العلة لم يكن مافرضناه علة تامة علة تامة ^(١) . هذا خلف

أقول: قد عرفت أن العلة التامة ماهي، وحينئذ نقول: يمتنع تخلف معلولها عنها، والا لزم اما الترجيح بلامرجح، أو فرض ما ليس بعلة تامة علة تامة، وكلا الامرين محال .

بيان الملازمة أن نقول : لولم يوجد المعلول عند وجود العلة التامة لكان وجوده حين يوجد، دون ما قبله من الاوقات، وما بعده مع تساوي الاوقات بالنسبة اليه، اما أن يكون متوقفاً على مرجح أولاً، فمن الثاني يلزم الترجيح بلامرجح وهو محال، ومن الاول يلزم أن يكرن مافرض علة تامة غير علة تامة. هذا خلف.

[تبين علة العدم]

قال: وعلة العدم عدم العلة .

أقول: لما كان الممكن لا يقتضي لذاته شيئاً من الوجود أو العدم، لتساويهما بالنسبة اليه ، أفتر في اتصافه بأحدهما الى مرجح خارجي وذلك ضروري ، ولما بين علل الوجود شرع في تبين علة العدم .

فقال : علة العدم عدم العلة أي في العقل، مثلاً اذا قيل لم كان المعلول الفلاني معدوماً ؟ أجيب بقولنا العدم علته، ولا شك أن ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة الضروري ، واما أن ذلك الارتفاع هو مغلل بارتفاع العلة بالذات أو بأمر آخر ملازم له .

فنقول: استدل المصنف على كون عدم العلة علة لعدم المعلول في بعض تصانيفه: بأن عدم المعلول حينئذ لا يجوز أن يستند الى ذاته ، والا لكان ممتنعاً ، ولا

(١) هذا التكرار صحيح وغير موجود في المطبوع من المتن .

الى وجود شيء غير عدم علته، لان عند وجود علته يجب وجوده، فتأثير ذلك في الشيء في العدم ان كان عند وجود علة الوجود، لزم أن يكون موجوداً بالنظر الى علة وجوده، ومعدوماً بالنظر الى علة عدمه. هذا خلف.

ولان ترجيح لاحدهما، لانا فرضناهما تامتين، وان كان عند اختلال بعض شرائط العلة أو عدم جزء منها أو عدمها، كان المقتضي للعدم هو عدم ذلك الشرط أو الجزء لا غير، ولا الى عدم شيء غير العلة وأجزائها وشرائطها، لان ماعدا العلة وأجزائها وشرائطها لا يحتاج اليه الممكن، وما لا يحتاج اليه الشيء لا يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء بالضرورة، فالممكن محتاج الى العلة، فان حضرت أثرت الوجود بوجودها، وان عدمت أثرت العدم بعدمها.

والمحقق الطوسي قال في قواعده: عدم العلة كالعلة لعدمه، لانها بعدمها ليست حقيقة، لانها عدم العلة، فكيف يكون علة حقيقة.

واعلم أن العلية والمعلولية من الصفات الاعتبارية، لاستحالة وجودها في الخارج، والا لزم التسلسل، وحينئذ أمكن الحاقها بالوجود وبالعدم المشابهة للوجود، كاعدام الملكات، لان لها حظاً من الوجود، ولهذا أفتقرت الى المحال كافتقار الوجود الى المحل.

وحيث كانت تلك الاعدام متميزة بحسب تمايز ملكاتها، جاز أن يكون بعضها علة وبعضها معلول، كما قلناه في كون عدم العلة علة لعدم المعلول، وكذا عدم الشرط علة لعدم المشروط وأمثال ذلك.

[بطلان الدور]

قال: ولا يمكن استناد كل واحد من الشئيين الى صاحبه وهو الدور، لأن العلة متقدمة على المعلول، فلو كان كل واحد من الشئيين علة لصاحبه أو

لعلة صاحبه، لزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة أو بمراتب .
أقول : لما توقف دليل اثبات الصانع تعالى على ابطال الدور والتسلسل
 قدم البحث في ابطالهما . والدور^(١) هو توقف كل واحد من الشئين على
 صاحبه فيما هو متوقف عليه فيه .

اما بمرتبة واحدة كما يتوقف « أ » على « ب » و « ب » على « أ » ، أو
 بمراتب كما يتوقف « أ » على « ب » و « ب » على « ج » و « ج » على « د »
 و « د » على « أ » وسمي الاول دوراً مصرحاً والثاني دوراً مضمرأ ، وهو محال
 بقسميه ، والا لزم كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً معاً وهو محال .

وذلك لانه اذا توقف « أ » على « ب » مثلاً كان « أ » متوقفاً على « ب »
 وعلى جميع ما يتوقف عليه « ب » اما بواسطة أو لا بواسطة ، ومن جملة ما
 يتوقف عليه « ب » الالف نفسه ، فيكون الالف متوقفاً على نفسه ، والموقوف
 عليه من حيث أنه موقوف عليه متقدم ، فيكون الالف متقدماً ، والموقوف من
 حيث أنه موقوف يكون متأخراً ، فيكون الالف متأخراً ، فيلزم أن يكون متقدماً
 متأخراً معاً ، والمتقدم من حيث أنه متقدم يكون موجوداً قبل المتأخر ، فيكون
 المتأخر حينئذ معدوماً ، فيكون موجوداً معدوماً معاً وهو محال ، وهو لازم من
 الدور ، فيكون محالاً وهو المطلوب .

[بطلان التسلسل]

قال : ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات ، لان تلك الجملة ممكنة قطعاً ،

(١) الدور قسمان : ظاهر والمصرح ومضمر وهو الثاني « منه » .

فالمؤثر فيها ان كان خارجاً عنها كان واجباً وهو المطلوب ، وان كان جزئها لم تقدم الشيء على نفسه بمراتب لايتناهى ، لان المؤثر في الجملة مؤثر في آحادها التي من جملتها المؤثر نفسه ، وعلله التي لايتناهى .

اقول : التسلسل هو عبارة عن وجود ما لايتناهى من الاعداد . وانفق الحكماء والمتكلمون على أنه باطل في الجملة ، لأن المتكلمين عندهم أن كل عدد فرض غير متناه فانه باطل ، لانه قابل للزيادة والنقصان ، وكلما كان قابل للزيادة والنقصان فهو متناه .

وأما الحكماء فشرطوا لبطلانه حصول أمرين :

الاول : أن يكون آحاده موجودة معاً .

الثاني : الترتيب بين الاحاد : اما الترتيب الوضعي كما في الاجسام والمقادير ، أو الترتيب الطبيعي كما في العلل والمعلولات . وكلما لايجتمع فيه هذان الامران لم يحكموا ببطلانه ، وجوزوا عدم تناهيه وان حصل فيه أحدهما دون الآخر . وكذلك جوزوا في الحركات الفلكية عدم التناهي ، وان كانت ذات أجزاء مترتبة ، لعدم اجتماع أجزائها في الوجود . وكذا النفس ^(١) جوزوا عدم تناهيها لعدم الترتيب لكلا معنييه فيها ، لعدم كون بعضها علة لبعض ، وعدم تحيزها ، فليس لها ترتيب طبيعي ولاوضعي وان كانت اجزاؤها مجتمعة في الوجود .

اذا تقرر هذا فاعلم أن المصنف استدل على بطلان التسلسل الذي اجتمع هذان الشرطان فيه ولهذا قال : ولا يمكن تسلسل العلل والمعلولات . ولم يتعرض لغيره ، لان مقصوده ابطال التسلسل الذي يتوقف عليه اثبات واجب الوجود . وتقريره ما ذكره : أنه لا يمكن تسلسل العلل والمعلولات ، لانه لو أمكن ذلك

لكان ذلك المجموع الحاصل من تلك العلل والمعلولات ممكناً ، لافتقاره الى كل واحد منها وهي ممكنة ، والمفتقر الى الممكن ممكن . فالمجموع ممكن ، وكل ممكن لا بدله من مؤثر ، فالمجموع لا بدله من مؤثر ، فالمؤثر فيه : اما نفسه أو جزؤه أو الخارج عنه .

لا جائز أن يكون المؤثر فيه نفسه ، لان المؤثر متقدم والشيء لا يتقدم على نفسه والا لكان موجوداً قبل نفسه وهو محال . ولا جائز أن يكون المؤثر فيه جزؤه ، لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد واحد من أجزائه ، ومن جملة تلك الاجزاء ذلك الجزء ، فيكون مؤثراً في نفسه ، وهو محال لما قلناه ، بل يكون مؤثراً في علله المتقدمة عليه بمراتب [فيلزم الدور بمراتب] وقد تقدم بطلانه .

واذا لم يكن المؤثر نفسه ولا جزؤه تعين أن يكون المؤثر فيه هو الخارج ، والخارج عن جميع العلل والمعلولات يكون واجباً ، فيكون الواجب موجوداً ، فتقطع السلسلة وهو المطلوب .

وهنا نظر : لانا اذا فرضنا المؤثر خارجاً لا يلزم أن يكون واجباً ، لجواز أن يكون خارجاً عن مجموع السلسلة لاعن جميع الممكنات ، فمن الجائز أن يكون هناك [ممكن] خارج عن السلسلة المذكورة ، ويكون هو العلة لجملة ما ويكون علته الواجب ، أو ممكن آخر غير الواجب ويلزم سلاسل غير متناهية ، وعلى كلا التقديرين لا يلزم انقطاع السلسلة فالاولى أن يقال : لا جائز أن يكون المؤثر في مجموع السلسلة خارجاً ، لانه اذا كان علة للسلسلة وجب أن يكون علة لكل واحد واحد منها ، لانه لو وقع كل واحد من السلسلة بغيرها لوقعت السلسلة من غير حاجة اليه هذا خلف .

واذا كان علة لكل واحد منها لزم تسوادر علتين على ذلك الواحد ،

أحدهما ذلك الخارج ، والاخرى علته التي تؤخذ في السلسلة ، وذلك محال لما تقدم ، فلا يكون المؤثر في السلسلة خارجاً .

وحينئذ نقول : لو أمكن تسلسل علل ومعلولات لزمن : أما تأثير الشيء في نفسه أو في علله ، أو اجتماع علتين على معلول [واحد] والكل محال لازم من التسلسل ، فيكون محالاً وهو المطلوب .

[تحقيق حول مسألة الواحد لا يصدر منه أكثر من واحد]

قال : ويمكن أستناد معلولين الى علة بسيطة . واحتجاج الفلاسفة بأن الصدورين ان دخلا لزمن التركيب والا لزمن التسلسل ، ضعيف . لان الصدور أمر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزمن التسلسل .

اقول : ذهب الحكماء الى أن الفاعل الواحد من جميع الجهات من غير تعدد الالات والقوا بـ لا يصدر عنه أكثر من واحد . وخالف في ذلك أكثر المتكلمين واختاره المصنف .

احتج الحكماء : بأن الواحد حقاً من جميع الوجوه لو صدر عنه أكثر من واحد لزمن : اما التركيب في ذلك الواحد أو التسلسل ، واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم ، بيان الملازمة : أنه اذا صدر عنه اثنان مثلاً كالف و « ب » ، كان مفهوم صدور « أ » غير مفهوم صدور « ب » ، بدليل أنا نقول أحدهما ونذهل عن الآخر ، وكل أمرين هذا شأنهما فهما متغايران .

وحينئذ نقول : اذا تغاير الصدوران فاما أن يكونا داخليين في ماهيته ، أو خارجين عن ماهيته ، أو يكون أحدهما داخلاً والاخر خارجاً . فان كان الاول لزمن التركيب في ذلك الواحد البسيط ، وكذا ان كان أحدهما خارجاً والاخر داخلاً .

وان كانا خارجين نقلنا الكلام اليهما وقلنا : ان صدور أحد هذين الصدورين مغايراً لصدور الاخر ، فاما أن يكونا داخلين ، أو أحدهما داخلاً والاخر خارجاً وهكذا ويلزم التسلسل ، فقد بانت الملازمة .

وأما بطلان اللازم فظاهر ، لان اجتماع البساطة والتركيب في الماهية الواحدة مستلزم لاجتماع النقيضين ، فيكون محالاً ، والتسلسل محال أيضاً كما تقدم ، وهما لازمان من جواز صدور أكثر من واحد عن العلة البسيطة ، فيكون محالاً وهو المطلوب .

والجواب من وجهين : الاول : من حيث النقض وهو أنا نمنع القسمة وحصرها ، فان ذلك انما يتم على تقدير كون الصدورين موجودين في الخارج ، فيقال فيهما : اما أن يكونا داخلين أو خارجين الى آخر الكلام ، أما اذا كانا مفهومين ذهنيين لا تحقق لهما في الخارج ، فانا نختار حينئذ أنهما خارجان ، ولا يلزم التسلسل لعدم احتياجهما الى العلة .

ثم ان المصنف استدل على كون الصدور أمراً اعتبارياً لوجود له في الخارج بأنه لو كان موجوداً في الخارج لزم التسلسل ، واللازم باطل فكذا الملزوم . بيان الملازمة : أنه لا جائز أن يكون واجباً ، لاستحالة تعدد الواجب واستحالة كونه عرضاً ، فيكون ممكناً ، فيكون له صدور ، ونقل الكلام الى صدوره ونقول فيه كما قلنا في الاول ويلزم التسلسل .

الثاني : من حيث المعارضة وهي هنا نقض اجمالي وذلك من وجهين : الاول : أنه يلزم أن لا يصدر عن ذلك البسيط شيء أصلاً ، وذلك لانكم تسلمون صدور أمر واحد عن تلك العلة البسيطة ، وحينئذ نقول : ذلك الواحد له صدور . فيكون مغايراً للعلة ولذلك الواحد ، لكونه نسبة بينهما ، فاما أن يكون داخلاً في العلة أو خارجاً ، فمن الاول يلزم التركيب ، ومن الثاني يلزم التسلسل .

الثاني : أنه لو صح ما ذكرتم لزم أن لا يسلب عن الواحد أكثر من واحد ، وأن لا يتصف الا بشيء واحد .

أما الاول فلان سلب « أ » عن « ج » مغاير لسلب « ب » عنه ، لانا نعمل أحد السلبين ونغفل عن الآخر ، فاما أن يكونا داخلين أو خارجين الخ .
وأما الثاني فلان اتصاف « أ » بـ « ب » غير اتصافه بـ « ج » ، وهما أيضاً متغايران لما قلنا ، فاما أن يكونا داخلين أو خارجين الى آخر الكلام ويلزم ما قلتم .

[البسيط يمكن أن يكون قابلاً وفاعلاً]

قال : وكذا يمكن^(١) أن يكون البسيط قابلاً وفاعلاً . وقولهم « نسبة القبول نسبة الامكان ونسبة العلية نسبة الوجوب » خطأ ، لامكان اختلاف النسب عند اختلاف الحثيات . ولا شك في المغايرة بين حثية القبول وحثية التأثير .
اقول : اختلفوا في البسيط من كل وجه هل يمكن أن يكون قابلاً وفاعلاً بمعنى أنه يفعل في نفسه شيئاً أم لا ؟ فمنع منه الحكماء ، وجوزّه المصنف وجماعة .

حجة الحكماء : أن ذلك البسيط الفاعل من حيث أن الفعل صادرراً عنه يكون واجباً عنه ، لوجوب وقوع المعلول عن علته التامة ، ومن حيث أن الفعل مقبول له يكون ممكناً ، والشيء الواحد من جميع الوجوه لا تكون نسبته الى الشيء الواحد نسبتي امكان ووجوب ، لاستحالة اجتماع الامكان والوجوب في الشيء الواحد ، فبقي أن يكون النسبتان لأمريْن مختلفين ، فيكون ذلك الواحد مركباً ، والفرض أنه بسيط . هذا خلف .

(١) في المطبوع من المتن : يجوز .

أجاب المصنف : بأن هذا خطأ ، فانه يمكن اختلاف النسب عند اختلاف الحيشيات ، فان الامكان انما هو للفاعل من حيث أنه قابل ، والوجوب له من حيث هو فاعل ، وهو من حيث هو واحد ، فالحاصل أن تكثر الحيشيات لا يقتضي تكثر الاجزاء .

[تقسيم الموجود الى الجزئي والكلّي]

قال: الخامس - الموجود ان منع نفس تصويره من الشركة فيه فهو الجزئي كزيد ، وان لم يمنع فهو الكلّي كالانسان .
أقول : تقسيم الموجود الى الجزئي والكلّي أيضاً من الامور العامة ، وتقرير تقسيمه أن نقول: كل موجود فاما أن يكون نفس تصويره ، أي من حيث أنه متصور مانعاً من وقوع الشركة ، أي من اشتراكه بين كثيرين وحمله عليها أو لا يكون مانعاً بل يقع فيه الشركة ويحمل على كثيرين .
فان كان الاول : فهو الجزئي كزيد المشار اليه ، فانه من حيث تعلق الاشارة به في قولنا « هذا زيد » يمنع حمله على غيره من الاشخاص .
وان كان الثاني : فهو الكلّي والكثيرون المشتركون فيه أفراد كالانسان ، فانه صادق على زيد وعمر و بكر وغيرهم من أفراد التي يمكن حمله عليها .

[تقسيم الكلّي الى الذهني والخارجي]

قال: ثم أفراد قد تكون ذهنية لا غير كجبل من ياقوت، وقد تكون خارجية.
أقول : هذا تقسيم الكلّي بالنظر الى وجود أفراد في الخارج وعدم وجودها فيه .

وتقريره أن نقول : أفراد الكلّي اما أن لا يكون لها وجود في الخارج بل

في الذهن [لاغير] ، فاما أن لايصح وجودها في الخارج البتة فذلك كشریک الباري ، أویصح وجودها فذلك كجبل من یاقوت وبحر من زیتق ، فانه لیس في الخارج شيء من أفراد هذا الکلي ، أویكون لها وجود في الخارج ، فاما أن يكون ذلك الموجود في الخارج واحداً أو كثيراً ، فان كان واحداً ، فامتاً مع امتناع عدمه فکالجواب تعالی ، أومع امکانه فکالشمس .

وان كان كثيراً فاما أن يكون متناً في العدد فکالکواکب [السیارة ، فانه منحصر في الكواکب] السبعة المشهورة وهي عدد متناه ، أویكون غير متناه فذلك کالنفس الناطقة عند من یقول بحدوث النفس وأبدية العالم .

[تقسیم الکلی الى الذاتی والعرضی والانواع الخمسة]

قال: والکلي اما نوع ان كان نفس الحقيقة کالانسان ، أوجنس ان كان جزؤها المشترك کالحيوان ، أوفصل ان كان جزؤها المميز کالناطق ، أوخاصة ان كان خارجاً عنها مختصاً بها کالضاحک ، أوعرض عام ان كان خارجاً عنها مشتركاً بينها وبين غيرها کالماشي . ویقال للثلاثة الاول الذاتی، وللآخرین العرضی. أقول: هذا تقسیم آخر للکلي بالنظر الى نسبته الى حقيقة أفرادہ، وتقريره أن نقول : الکلي لابد له من أفراد والافراد لابد لها من حقيقة ، فاما أن يكون ذلك الکلي نفس حقيقة أفرادہ أوجزئها أوخارجاً عنها .

فان كان الاول أي يكون نفسها فهو النوع کالانسان ، فان نفس ماهية زيد وعمرو وبکر وغيرها ^(١) ، وهي انما تزيد عليه بالعوارض الشخصية من الابن والوضع والکیف وأمثالها ، ويرسم بأنه الکلي المقول على كثيرین متفقین بالحقيقة في جواب ماهو .

وان كان الثاني فاما أن يكون تمام الجزء المشترك بين تلك الحقيقة وغيرها أولاً، فان كان الاول فهو الجنس كالحیوان، فانه جزء من الانسان والفرس وغيرهما، وهو كمال الجزء المشترك بينهما وغيرهما، اذ لا مشترك بينهما الا وهو نفس الحيوان اوداخل فيه، ويرسم بأنه الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ماهو .

وان كان الثاني أي لا يكون تمام المشترك بل بعضه المميز لتلك الحقيقة في الجملة، فهو الفصل كالناطق بالنسبة الى الانسان والصاهل بالنسبة الى الفرس، فان كل واحد من الناطق والصاهل مميز لما هو فيه ^(١) عن غيره، ويرسم بأنه الكلّي المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره .

وان كان خارجاً فاما أن يكون مختصاً بتلك الحقيقة، بحيث لا يوجد في غيرها، وذلك هو الخاص كالضاحك، فانه خارج عن حقيقة الانسان، وهو مختص بها، ويرسم بأنه الكلّي المقول على حقيقة واحدة قولاً عرضياً . وان لم يكن مختصاً بها بل يوجد فيها وفي غيرها، وذلك هو العرض العام كالماشي، فانه مشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وخارج عن حقيقتها وليس مختصاً بواحدة من الحيوانات، ويرسم بأنه الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق قولاً عرضياً .

فالكلّي اذن خمسة : نوع وجنس وفصل وخاصة وعرض عام .
وفي قول المصنف «أو جنس ان كان جزؤها المشترك» نظر، لانتقاضه بالفصل البعيد كالحساس، فانه جزء الماهية، وهو مشترك بينها وبين غيرها، وليس جنساً بل فصلاً .

أما اذا قيدناه بـ «التمام» كما ذكرناه اندفع الایراد .

(١) في «ن» : منه .

قوله « ويقال للثلاثة الاول الذاتي » أي الثلاثة الاول أعني النوع والجنس والفصل يقال لها الذاتي، أما النوع فلانه نفس الذات ، وأما الاخران فلانهما منسوبان الى الذات بكونهما جزئين لها . والمنسوب الى الذاتي ذاتي . والاخران أعني الخاصة والعرض العام يقال لهما العرضي ، لخروجهما عن الذات وعروضهما لها . هذا على مصطلح الشيخ في الشفاء ، وأما على ما نقل عنه في الاشارات فالذاتي هو الجنس والفصل ، وأما النوع فهو نفس الذات، والشئ لا ينسب الى نفسه، فعلى الاول القسمة الى الذات وغيره ثنائية، فان الكلبي اما ذاتي أو عرضي، وعلى الثاني القسمة ثلاثية، فان الكلبي اما ذاتي أو عرضي أو ما ليس أحدهما .

[مباحث التوحيد]

[اثبات واجب الوجود]

قال: الفصل الخامس في اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته - وفيه مباحث:

الاول - في اثباته تعالى :

هاهنا موجود بالضرورة ، فان كان واجباً لذاته ثبت المطلوب ، وان كان ممكناً لذاته أفتر الى مؤثر ، فان كان مؤثره واجباً فالمطلوب ، وان كان ممكناً أفتر الى مؤثر ، فان كان هو الاول لزم الدور ، وان كان غيره . فان كان واجباً ثبت المطلوب ، والا لزم التسلسل ، وقد تقدم بطلانهما .

أقول: لما فرغ من تقديم المباحث التي هي كالمقدمات لاثبات الواجب تعالى ، شرع في بيان اثباته الذي هو المقصود بالذات والعمدة في هذا الفن . واستدل المصنف على اثباته بطريقة الحكماء في هذا الباب ، وهو أن ننظر في الوجود نفسه حتى نشهد بوجود واجب الوجود ، وهي طريقة شريفة أشير اليها في الكتاب العزيز في قوله «أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد^(١)» .

وأما المتكلمون فيستدلون : بأن العالم محدث ، وكل محدث مفتقر الى المؤثر ، فالعالم مفتقر الى المؤثر، وهي طريقة الخليل عليه السلام واليهما أشير في الكتاب العزيز بقوله « سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ^(١) » فالاول برهان لمي والثاني اني ^(٢).

و تقرير الاول أن نقول : هاهنا موجود بالضرورة ، فان كان واجباً ثبت المطلوب ، وان كان ممكناً أفقر الى مؤثر ، لما تقدم من احتياج الممكن الى المؤثر ضرورة فان كان واجباً ثبت المطلوب ، وان كان ممكناً أفقر الى مؤثر، فان كان [هو] الاول لزم الدور ، وان كان غيره :

فان كان واجباً أو منتهياً اليه ثبت المطلوب، وان ^(٣) كان ممكن آخر ننقل الكلام اليه وهكذا ، حتى يلزم اما الانتهاء الى الواجب أو التسلسل ، لكن الدور والتسلسل محالان ، فيلزم الانتهاء الى الواجب .

وفي قول المصنف « فان كان واجباً ثبت المطلوب والا لزم التسلسل » نظر، لجواز أن يكون المؤثر ممكناً والمؤثر في ذلك الممكن واجباً، وحينئذ لا يلزم التسلسل فالاولى أن يقال : فان كان واجباً أو منتهياً اليه ثبت المطلوب والا لزم التسلسل .

وهاهنا برهان بديع غير متوقف على اثبات الدور والتسلسل ، سمعناه من شيخنا دام شرفه ، وهو من مخترعات العلامة سلطان المحققين وارث الانبياء والمرسلين نصير الملة والحق والدين علي بن محمد ^(٤) القاشي قدس الله سره

(١) سورة فصلت : ٥٣ .

(٢) الانى استدلال بالمعلول على العلة، واللهم عكسه «منه» .

(٣) في «ن» والا .

(٤) وهو من أجلة متأخري متكلمي أصحابنا وكبار فقهاءهم، وكان معروفاً بدقة الطبع ←

وبحظيرة القدس سره .

وبيانه يتوقف على تقرير مقدمتين : احدهما تصورية، والاخرى تصديقية.
أما التصورية فهي أن مرادنا بالموجب التام ما يكون كافياً في وجود أثره.
وأما التصديقية فهي أنها لاشيء من الممكن بموجب تام لشيء من الاشياء،
وبيانه أن ايجاد الممكن لغيره متوقف على وجوده ووجوده من غيره فايجاده
لغيره من غيره .

إذا تقرر هذا فنقول: هنا موجود بالضرورة، فيفتقر الى موجب تام بوجوده،
وليس ذلك ممكناً لما قلنا في المقدمة التصورية ^(١) ، فيكون واجباً ، فيكون
الواجب موجوداً وهو المطلوب .

وعلى هذا البرهان نقضان اجمالان : أما الاول: فهو أن يقال : لو كان هذا
البرهان حقاً لزم قدم الحادث اليومي، واللازم باطل فالملزوم مثله .
بيان الملازمة : أن الحادث اليومي ممكن مفتقر الى موجب تام يؤثر فيه
ويوجد، وليس ذلك ممكناً كما قلتموه ، فيكون واجباً وهو المدعى ، وقدم
العلة تستلزم قدم المعلول، فتكون الحادث اليومي قديماً ، وهو باطل .
والجواب : انا لانسلم أنه يلزم من قدم الواجب قدم الحادث اليومي ،
وانما يلزم أن لو كان موجباً ، أما اذا كان مختاراً فلا، والمؤثر هنا مختار، كما
سيجيء في موضعه ، فلا يلزم قدم الحادث اليومي .

وأما الثاني فتقريره أن نقول : لو صح دليلكم لزم أن لا يكون في الوجود
مؤثر غير الله سبحانه ، بيان ذلك : أن الاثر الممكن مفتقر الى مؤثر ، وذلك

← وحدة الفهم ، وفاق على حكماء عصره وفقهاء دهره وله كتب ورسائل راجع الرياض :

المؤثر ليس بممكن كما قلتموه ، فيكون واجباً ، فيلزم أن يكون الواجب تعالى فاعلاً للكل ، وهو يناقض مذهبكم في أن العبد فاعل .
والجواب بالتزامه ، فان المراد بالمؤثر في قولنا « لاشيء من الممكن بموجب لغيره » هو التام كما أشرنا اليه ، لأنه ليس بمؤثر مطلقاً ، وحينئذ جاز أن يكون مؤثراً ناقصاً ، ولا يلزم أن لا يكون العبد فاعلاً لفعله ولا مباشراً قريباً بالنسبة اليه ، اذ هو مؤثر ناقص لا مؤثر تام لتوقف فعله على وجوده وعلى الآلات والقدرة وغير ذلك ، والقائل بكون العبد موجداً لم يرد كونه تاماً ، أي كافياً باستقلاله لوجود أثره ، بل ارادته مباشر قريب وان لم يكن تاماً .

[كون وجوده تعالى نفس حقيقته]

قال: ووجوده نفس حقيقته، لانه لو كان زائداً عليها كان صفة لها، والصفة مفتقرة الى الموصوف ، والمفتقر ممكن ، فيكون الوجود ممكناً وقد فرض واجباً ، هذا خلف . ولانه لو كان ممكناً لافتقر الى مؤثر .
فمؤثره ان كان حقيقة واجب الوجود : فاما أن تؤثر فيه وهي موجودة فيلزم الدور أو التسلسل ، واما أن تؤثر فيه وهي معدومة فيتطرق العدم الى واجب الوجود ، وهو محال ، لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود .
أقول: اختلف الناس في وجود واجب الوجود تعالى هل هو نفس حقيقته في الخارج أوزائد عليها؟ فذهبت الاشاعرة الى الزيادة، والحكماء والمحققون من المتكلمين الى أنه نفسها، واختاره المصنف واستدل عليه بوجهين :
الاول : أنه لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لزم امكانه ، واللازم باطل فالملزوم مثله ، بيان الملازمة : أنه لو لم يكن نفسها لكان زائداً عليها صفة لها لانه يقال ماهية موجودة، والصفة مفتقرة الى موصوفها خارجاً وذهناً، أما خارجاً

فظاهر ، وأما ذهنًا فلأنه لا يمكن تعقلها إلا معه ، فتكون مفتقرة إليه في التعقل ، وكل مفتقر إلى غيره ممكن ، فالصفة ممكنة ، فيكون وجود الواجب تعالى ممكنًا ، فيلزم إمكان الواجب ، هذا خلف ، وأما بطلان اللازم فظاهر .

الثاني : لو لم يكن وجوده نفس ماهيته للزم : إما افتقاره إلى غيره ، أو تطرق العدم إليه ، أو تأثير المعدوم في الموجود ، أو وجود الماهية مرات متعددة ، أو الدور ، أو التسلسل ، والموازم بأسرها باطلة ، وهي لازمة من كون وجوده زائدًا على حقيقته ، فيكون باطلا ، فيكون نفسها ، وهو المطلوب .

بيان الملازمة : أنه لو كان وجوده زائدًا على ماهيته لكان صفة لها ، والصفة مفتقرة إلى الموصوف والموصوف غيرها ، والمفتقر إلى غيره ممكن ، فيكون الصفة ممكنة ، وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر ، فالصفة التي هي الوجود هنا مفتقرة إلى المؤثر .

فالمؤثر فيها : إما ماهية الواجب أو غيره .

فإن كان الثاني لزم افتقار الواجب إلى غيره وهو محال ، وهو اللازم الاول .

وان كان الاول فاما أن يؤثر الماهية فيه وهي موجودة أو وهي معدومة ، فإن كان الثاني لزم تطرق العدم إلى ماهية الواجب ، وهو محال ، وهو اللازم الثاني ولزم أيضاً تأثير المعدوم في الموجود ، وهو غير معقول ، وهو اللازم الثالث . وان كان الاول أي يؤثر [فيه] وهي موجودة ، فاما أن يكون موجودة بهذا الوجود أو بغيره ، فإن كان الاول لزم وجود الماهية مرتين ، وهو تحصيل الحاصل وهو اللازم الرابع ، ولزم أيضاً توقف الشيء على نفسه وتقديمه على نفسه ، وهو دور محال ، وذلك هو اللازم الخامس .

وان كان الثاني أي تكون موجودة بغير هذا الوجود ، فننقل الكلام إليه

ونقول فيه كما قلنا في الوجود الاول ، ويلزم وجود الماهية مرات غير متناهية متسلسلا ، وهو محال .

فقد بان أنه لو كان وجوده زائداً على حقيقته لزم أحد هذه اللوازم الستة أو اثنان منها ، وكل واحد واحد منها محال على حدته ، فملزومها كذلك ، وهو المطلوب .

احتج القائلون بالزيادة على حقيقته: بأن ماهيته غير معلومة ووجوده معلوم فماهيته غير وجوده ، لان المعلوم مغاير لما هو غير معلوم ، أما أن ماهيته غير معلومة فلما يأتي ، وأما أن وجوده معلوم ، فلان وجوده هو الوجود المشترك العام، وهو من المعلومات البدئية كما تقدم، فيكون زائداً عليها وهو المطلوب .
والجواب : أن الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده الخاص وعلى وجود الممكنات، وهو خارج عن وجوده الخاص ووجود الممكنات ، لان القول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجاً عنها ، لعدم كونه نفسها أوجزؤها، لاستحالة التفاوت في الماهية وأجزائها، والوجود المدعى كونه عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص به القائم بذاته الذي يستحيل حمله على غيره .

ولا يلزم من مغايرة الوجود العام لحقيقته مغايرة الوجود الخاص الذي هو معروض له ، والحاصل أن للواجب تعالى وجودين ، كما أشرنا إليه في أول هذا الشرح : أحدهما شامل له ولغيره من الموجودات ، وذلك هو المعلوم والثاني مختص به ، وذلك غير معلوم .

[مكونه تعالى أزلي أبدي]

قال : وهو أزلي أبدي ، لاستحالة تطرق العدم إليه ، والا لكان ممكناً .

اقول : الازلي هو الذي لا أول لوجوده ، والابدي هو الذي لا آخر لوجوده .

اذا تقرر هذا فنقول : لو لم يكن الباري أزلياً أبدياً لتطرق العدم اليه ، اما قبل وجوده على تقدير نفي الازلية ، أو بعد وجوده على تقرير نفي الابدية ، وكلما تطرق العدم اليه يكون ممكناً ، فلو لم يكن الباري أزلياً وأبدياً لكان ممكناً ، لكن ثبت أنه واجب الوجود ، هذا خلف .

[اثبات القدرة للباري تعالى]

قال : البحث الثاني - في أنه تعالى قادر خلافاً للفلاسفة :

لنا أنه لو كان موجباً لزم قدم العالم ، والتالي باطل فالمقدم مثله . بيان الشرطية : أنه ان كان موجباً لذاته استحال تأخر معلوله عنه على ماتقدم ، وان كان بشرط فذلك الشرط ان كان قديماً لزم قدم العالم ، لان عند حصول العلة وشرطها يجب المعلول ، وان كان حادثاً نقلنا الكلام اليه ويتسلسل، وهو محال. أقول: لما فرغ من اثبات الذات شرع في اثبات الصفات، وابتدأ بالصفات الثبوتية لكونها وجودات والسلبية أعداماً ، والوجود أشرف من العدم ، والاشرف مقدم على غيره ، وليس مرادنا بكونها وجودات كونها ثابتة في الخارج ، بل المراد [بها] ماتقابل السلبية ، أعم من أن تكون ثابتة في الخارج أو في الذهن .

وابتدأ بالقدرة لتوقف أصل الایجاد عليها ، فاما العلم فيتوقف بعد ایجاد الفعل على أحكامه ، ولذلك ذكر العلم بعد القدرة ، وقد عرفت من قبل تعريف القادر المختار والفاعل الموجب .

ونقول في بسطه هنا أن الفاعل اذا صدر عنه الفعل : فاما مع جواز أن لا

يصدر عنه ذلك الفعل بعينه وله داع الى الطرفين ، أو مع امتناع أن لا يصدر عنه ذلك الفعل أيضاً بعينه ولاداعي له الى الطرفين. فالاول هو الفاعل المختار كالانسان في حركاته المنسوبة اليه من قيامه وقعوده وأمثالهما .

والثاني هو الموجب ، كالنار في احراقها والشمس في اشراقها . فظهر الفرق بين المختار والموجب من وجوه :

الاول : ان المختار يمكنه الفعل والترك بالنسبة الى فعل واحد، والموجب بالنسبة الى فعلين .

الثاني : ان المختار يجوز تأخر فعله عنه ، والموجب يمتنع تأخر فعله عنه .
الثالث : وجوب كون المختار عالماً بفعله ، بخلاف الموجب .

واعلم أنه قد اشتهر بين القوم - أعني المتكلمين - أن الفلاسفة قائلين بايجاب الله تعالى بالمعنى المذكور ، والمحققون ينفون صحة هذا النقل عنهم ويقولون بأنهم يقولون باختياره تعالى .

وقد حقق المحقق الطوسي - قدس الله نفسه - موضع الخلاف بين الفريقين في تصانيفه وقال : ان الحكماء يقولون كل فاعل فعل بارادة مختار ، سواء قارنه فعله في زمانه أو تأخر عنه .

وموضع الخلاف بين الحكماء والمتكلمون في الداعي ، وذلك لان الحكماء يجوزون تعلق الداعي بالموجود ، ومع انضمامه الى القدرة يجب وقوع الفعل وحيث القدرة والداعي أرتبان فالفعل أزلي ، فمن ثم قالوا بقدم العالم .

والمتكلمون يقولون انه لا يدعو الا الى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان أو تقدير الزمان ، ويقولون ان هذا الحكم ضروري ، اذ لو دعى الى الموجود لزم تحصيل الحاصل ، وهو محال .

اذا تقرر هذا فنقول: استدلل المصنف على كونه تعالى مختاراً بما تقريره:

انه لو لم يكن البارى تعالى مختاراً لكان موجباً ، وكلما كان موجباً كان العالم قديماً ، لكن ثبت أن العالم ليس بقديم ، فلا يكون البارى تعالى موجباً فيكون مختاراً وهو المطلوب .

أما الصغرى : أعني الشرطية الاولى فلعدم الوسطة بين المختار والموجب لماعرفت .

وأما الكبرى : أعني الشرطية الثانية ، أعني كلما كان موجباً كان العالم قديماً ، فلانه : اما أن يكون موجباً لذاته أي من غير توقف على شرط ، او لا لذاته بل متوقفاً على شرط ، فان كان الاول لازم قدم أثره ويستحيل تأخره عنه ، لماعرفت من وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة ، فيستحيل تأخر العالم عنه ، وحيث قد ثبت قدم البارى لازم كون العالم قديماً .

وان كان الثاني : فاما ان يكون ذلك الشرط قديماً او حادثاً ، فان كان قديماً لازم القدم أيضاً ، لان عند وجود العلة وشرطها يجب وجود المعلول ، وحيث هما قديمان فالمعلول قديم أيضاً .

وان كان حادثاً نقلنا الكلام اليه ونقلنا حيث هو مستند الى الله تعالى ، فاما أن يكون تأثيره فيه لذاته أو بشرط قديم ، فيلزم قدم العالم أيضاً ، أو بشرط حادث ونقل الكلام وهلم جراً ويلزم التسلسل .

[حجة القائلين بالايجاب وجوابهم]

قال : احتجاجوا : بأن العالم قديم ، فالبارى تعالى موجب . والملازمة ظاهرة ، وأما بيان المقدم فلان كل ما يتوقف عليه التأثير ان كان قديماً لازم القدم والالزم الترجيح من غير مرجح ، وان كان حادثاً تسلسل .

والجواب : المنع من صدق المقدم ، وقد تقدم . والملازمة الثانية ممنوعة

لأنها انما تتم في حق الموجب ، أما في حق المختار فلا .
 أقول: لما ذكر الدليل على نفي كونه تعالى موجباً أشار الى حجة القائلين
 بالايجاب ، وهم الفلاسفة على ما هو المشهور والجواب عنها ، وتقرير حجتهم :
 أنه كلما كان العالم قديماً كان المؤثر فيه ، وهو الله تعالى موجباً ، لكن المقدم حق
 فالتالي مثله .

أما الملازمة فظاهرة . لاستحالة كون القديم أثر المختار ، لما قررتموه من
 أن الداعي لا يتوجه الا الى المعدوم ، فيكون المؤثر فيه موجباً ، وهو المطلوب ،
 اذ لا واسطة بينهما .

وأما حقيقة المقدم فلان كلما يتوقف عليه التأثير في وجود العالم اما أن
 يكون قديماً أو حادثاً ، فان كان قديماً لزم قدم العالم ، لان عند وجود العلة التامة
 يجب وجود المعلول ، اذ لو جاز عدمه حينئذ فلنفرض عدمه في ذلك الوقت
 ووجوه في وقت آخر ، فاختصاص أحد الوقتين بالوجود والاخر بالعدم ، اما
 أن يفتقر الى مرجح غير الاول أولاً ، فان أفقر الى مرجح لم يكن كلما لا بد
 منه في التأثير حاصلًا أزلاً ، والفرض أنه حاصل ، هذا خلف .

وان كان الثاني أي لا يفتقر الى مرجح لزم الترجيح بغير مرجح ، وهو محال ،
 اذ لو جوزنا ذلك لزم اسغناء العالم عن المؤثر لجواز ترجيح أحد طرفي الممكن
 على الآخر لا لمرجح ، ولانسداد باب اثبات الارادة له تعالى ، اذ مبني دليلكم في
 اثباتها على امتناع الترجيح بلا مرجح ، وان كان حادثاً أفقر الى مؤثر ، فان كان
 قديماً لزم قدم الحادث ، والالزم الترجيح بلا مرجح كما بيناه ، وان كان حادثاً
 أفقر الى مؤثر ويلزم التسلسل .

والجواب : المنع من صدق المقدم أعني كون العالم قديماً ، وسند المنع
 ما تقدم من الدلالة على حدوثه .

قوله «وكلما يتوقف عليه التأثير في وجود العالم ان كان قديماً لزم التقدم» قلنا : ممنوع ، واليه أشار بقوله «والملازمة الثانية ممنوعة، لان ذلك انما يتم في حق الموجب ، أما في حق المختار فلا» اذ لا يلزم من وجود القادر المختار وجود أثره معه ، لجواز أن يخصصه بوقت دون وقت لا لامر ، بخلاف العلة الموجبة التي لا يجوز تخلف أثرها عنها .

قوله «يلزم استغناء العالم عن المؤثر الخ» قلنا : ممنوع ، فان ترجيح أحد الطرفين المتساويين على الآخر من غير مرجح محال ، وذلك يلزم من تجويزه انسداد باب اثبات الصانع ، أما ترجيح الفاعل المختار أحد طرفي فعله على الآخر لا لمرجح فلا نسلم أنه محال ، وسنده الامثلة التي توردها المشايخ ، وهي الجائع الذي يحضره رغبان متساويان ، والعطشان الذي يحضر انا آنا متساويان ، والهارب الذي يحضره طريقان متساويان ، فانه يختار أحدهما على الآخر ، مع أنه لا تخصيص ^(١) هناك ، لان المخصص هو العلم بمزية أحدهما على الآخر ، والعلم منتف ، فالمخصص منتف ، والمزية في نفس الامر لا يصلح للمخصصة ، هذا تقرير ما ذكره المصنف من الجواب ، وهو جواب البصريين من المعتزلة .

وفيه نظر ، لان الضرورة قاضية ببطلان الترجيح من غير مرجح مطلقاً ، والامثلة المذكورة لا تنفع هنا ، اذ عدم العلم بالمخصص لا ينفي المخصص مطلقاً ، مع أننا نمنع عدم المخصص في تلك المواضع ، اذ ميل الفاعل فيما ذكره الى أحدهما صالح للتخصيص .

وحينئذ نقول في الجواب عن أصل الشبهة : اننا نختار افتقاره الى المخصص وهو العلم الازلي باشتمال الفعل على مصلحة لا نحصل الا في ذلك الوقت ،

(١) في «ن» : مخصص .

وحينئذ لم يحصل العالم أزلاً وان كانت شرائط المؤثرية أزلية ، مع أنا نقول :
ان دليلكم هذا معارض بالحادث اليومي .
وتقريره أن نقول: الحادث اليومي موجود محدث، فلا بد له من مؤثر ،
فكل ما لا بد له منه في وجوده: اما أن يكون قديماً أو حادثاً، فان كان قديماً لزم
قدم الحادث اليومي وهو محال، وان كان حادثاً لزم التسلسل ، فما هو جوابكم
عن الحادث اليومي فهو جوابنا عن العالم .

[تعلق قدرته تعالى بجميع المقدورات]

قال: تنبيه : قدرته تعالى يصح تعلقها بجميع المقدورات، خلافاً لاكثر
الناس. لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان، وهو ثابت في كل
ماسوى الله تعالى، فيصح قدرته تعالى بالجميع .

أقول : لما بين وجوب كونه تعالى قادراً ، شرع في حكم قدرته، فقال :
قدرته تتعلق بجميع المقدورات ، وهو مذهب الاشاعرة وجماعة من المعتزلة
والامامية، وخالف كثير من الناس [في ذلك] .

فان الحكماء منعوا من قدرته على أكثر من الواحد ، وحكموا بأنه لا
يصدر عنه بذاته الا شيء واحد ، وهو العقل، وقد تقدم حججهم على ذلك
والجواب عنها .

وجماعة من المتكلمين ذهبوا الى سلب قدرته عن أشياء سيأتي ذكرها
وذكر حججهم والجواب عنها مفصلة .

والدليل على ما ذكره المصنف من عموم قدرته هو أن نقول : ان ثبت
كونه قادراً على بعض المقدورات وجب أن يكون قادراً على كل المقدورات،
لكن المقدم ثابت باعتراف الخصم، فالتالي مثله في الثبوت .

بيان الشرطية : هو أن ما لاجله صح أن يكون ذلك البعض مقدوراً هو الامكان، لاستحالة كون الواجب والممتنع مقدوراً عليهما ، والامكان وصف مشترك بين ماعدا ذاته المقدسة لماسيأتي من دليل ، وحده الواجب ، فيكون الكل مشتركاً في صحة المقدورية، فلو كان قادراً على البعض دون البعض لكان المخصص :

اما ذات المقدور وهو باطل، لما بينا من أن المقتضي للمقدورية مشترك ، فتكون المقدورية مشتركة ، أو ذات الواجب تعالى وهو باطل أيضاً ، لكونها مجردة متساوية [بالنسبة] الى الجميع ، فاذا انتفى المخصص بالنسبة الى المقدور وبالنسبة الى ذاته تعالى وجب أن يكون قادراً على الكل، والا لزم التخصيص من غير مخصص وهو محال .

[مذهب النظام على عدم قدرته تعالى على القبيح وجوابه]

قال : وخالف النظام في ذلك، حيث منع من قدرته تعالى على القبيح ، لانه يستلزم الجهل أو الحاجة، وهما منتفیان في حقه تعالى .

والجواب: أنهما لازمان للوقوع لا القدرة ، فالامتناع من حيث الحكمة. أقول : لما أثبت عموم قدرته شرع في بيان المذاهب الباطلة في هذا الباب وذكر حججها ونسخها، فمنها مذهب النظام وهو: أن الله تعالى لا قدرة^(١) له على القبيح ، واستدل عليه بأنه لو كان قادراً على القبيح لزم كونه جاهلاً أو محتاجاً، واللازم محال بقسميه فكذا الملزوم .

بيان الملازمة: أنه لو صح قدرته عليه لكان ممكناً بالنسبة اليه ، والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال. فلنفرض ذلك القبيح واقعاً، فاما أن يكون عالمًا بقبحه أولا .

(١) في «ن»: لا يقدر .

فان كان الثاني يلزم كونه تعالى جاهلاً .

وان كان الاول لزم احتياجه تعالى اليه، اذ لو لم يكن محتاجاً اليه لما صدر عنه، لان الغني عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله اذا كان حكيماً، والباري تعالى حكيم فلو وقع منه لما كان ذلك الا لحاجة اليه، فقد بانت الملازمة .

وأما بطلان محالية اللازم فلما يأتي من الدلالة على كونه تعالى عالماً بكل المعلومات غني عما عداه .

والجواب: لا يلزم من كون الشيء مقدوراً أن يكون واقعاً، لجواز كون الشيء ممكناً لذاته غير واقع، والجهل والحاجة المذكوران لازمان لوقوع القبيح لا لمقدوريته، فان الواحد منا قادراً على القبيح ولا يقع منه، لعدم الداعي اليه، نعم يمتنع وقوع القبيح منه تعالى، لاستلزامه الجهل أو الحاجة المستحيلان عليه .

قوله «والامتناع من حيث الحكمة» اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره: ان صدور القبيح اذا كان ممتنعاً منه تعالى كما ذكرتم لا يكون قادراً عليه، اذ لا شيء من الممتنع بمقدور .

أجاب بأن القبيح له اعتباران: أحدهما بالنظر الى ذاته، وثانيهما بالنظر الى حكمته تعالى، فالاول هو ممكن، وبهذا الاعتبار يكون مقدوراً، وبالثاني هو ممتنع وامتناعه من حيث الحكمة لامن حيث كونه ممتنعاً في نفسه .

[مذهب العباد في عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه]

قال: وخالف عباد، حيث حكم بأن ما علم الله تعالى بوقوعه فهو واجب، وما علم بعدمه فهو ممتنع، ولا قدرة على الواجب والممتنع .

والجواب: أن العلم بالوقوع تابع للوقوع، فلا يؤثر في امكانه الذاتي .

وقد أوضحنا هذا الكلام في كتاب «النهاية» .

اقول: من المذاهب الباطلة مذهب عباد بن سليمان الصيمري، وهو أن الله تعالى لا يقدر على خلاف معلومه .

وتقرير حجته : أن ما علم الله وقوعه وجب وقوعه، وما علم عدمه امتنع وقوعه، إذ لو يقع ما علم وقوعه أو وقع ما علم عدمه لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وانقلاب علمه تعالى جهلاً محال، فيكون خلاف ما علم وقوعه ممتنعاً، وخلاف ما علم عدمه واجباً، فيصدق قياس هكذا: خلاف معلومه واجب أو ممتنع ، ولا شيء من الواجب والممتنع مقدوراً عليهما ، فلا شيء من خلاف معلومه مقدوراً عليه .

أمّا الصغرى فلما قررناه ، وأما الكبرى فلان متعلق القدرة يصح وجوده ويصح عدمه ، والواجب لا يصح عدمه والممتنع لا يصح وجوده ، فلا قدرة عليهما .

والجواب^(١) من وجوه : الاول : انه يلزم من دليلكم هذا أن لا يكون له تعالى مقدوراً أصلاً فضلاً عن غير الله، لأن الشيء اما معلوم الوجود أو معلوم العدم، ونقيض الاول ممتنع، فيكون هو واجب، ونقيض الثاني واجب فيكون هو ممتنعاً، والواجب والممتنع لا يقدر عليهما ، فلا قدرة حينئذ .

الثاني: ان أوسط القياس غير متحد في المقدمتين، فان الواجب والممتنع في الصغرى هما الحاصلان بالغير ، وهو متعلق العلم بنقيضهما وفي الكبرى الذاتيان، فان المنافي للقدرة هو الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي، فاذا لم يتحد أوسط القياس لم يحصل الانتاج .

(١) في تقويم اللسان: الجواب لا يجمع ولا يشي، فذلك قال: الجواب من وجوه. كذا في هامش نسخة الاصل .

الثالث : ان العلم تابع ، ولاشي من التابع بمؤثر ، فلاشيء من العلم بمؤثر، واذا لم يكن العلم مؤثراً لم يتغير الشيء عن امكانه الذاتي الى الوجود أو الامتناع .

أما الصغرى فلانه مثال للمعلوم وحكاية عنه ومطابق له، والاصل في المطابقة هو المعلوم، فيكون العلم تابعاً لوقوعه ووقوعه تابع للقدرة عليه .

وأما الكبرى فلان التابع متأخر ولاشيء من المؤثر بمتأخر، فلو فرض مؤثراً لزم كونه متقدماً متأخراً معاً وهو محال .

وفي صغرى هذا الجواب نظر، فانه انما يتم في العلم الانفعالي لافي غيره وعلم الله تعالى فعلي .

[مذهب الكعبي في عدم قدرته تعالى على

مثل مقدور العبد]

قال: وخالف الكعبي، حيث زعم^(١) أن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد، لانه اطيعاة أو سفه، وهما مستحيلان عليه تعالى .

والجواب: أن الطاعة والسفه وصفان عارضان للفعل لا يوجبان له المخالفة الذاتية .

اقول: من المذاهب الباطلة مذهب أبي القاسم الكعبي، ويقال له البلخي أيضاً، وهو أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، واستدل على ذلك: بأن فعل العبد اما طاعة أو سفه أو عبث، لانه اما أن يقع لغرض أولاً، والثاني عبث، والاول اما أن يقع موافقاً للأوامر الشرعية أولاً، والاول طاعة، والثاني سفه، ففعل العبد

(١) في «ن»: حكم .

لا يخلو عن أحد هذه الثلاثة، فلو قدر الله تعالى على مثله لوصف فعله بالطاعة والسفه والعبث .

والاول يستلزم أن يكون له تعالى أمر وهو محال، والاخير ان قيحان والقيح مستحيل عليه، فلا يقدر على مثل مقدور العبد، وهو المطلوب .

والجواب : ان المثليين كما عرفت من قبل هما المتحدان في الحقيقة ، كحركة الحبل وحركة اليد، فان حقيقة الحركة فيهما واحدة، فالفعلان متوافقان في الحقيقة، ولا يلزم من ذلك توافقهما في العوارض، والطاعة والسفه والعبث أوصاف عارضة للفعل لا توجب له مخالفة ذاتية .

واعترض المحقق العلامة نصير الدين القاشي (قدس الله تعالى روحه) على هذا الجواب، بأنه لو كان مراد المستدل أنه لا يقدر على مثل فعل العبد مع صفاته التي لا يمكن وقوعه منه بدونها لا ينهض الجواب المذكور، بل الجواب أنه ان أراد بالعبث ما ليس بطاعة منعنا عدم جوازه من الله تعالى، فان أفعاله كلها كذلك ، وان أراد الفعل الذي ليس له غاية صحيحة شرعاً وعقلاً فالحصر ممنوع، فان المباحات كلها ليست طاعة، ولا عبثاً ولا سفهاً بهذا التفسير، سلمنا الحصر لكن لانسلم أنه لا يقدر على الطاعة والسفه والعبث فانها ممكنة، وكل ممكن مقدور له ، لكن الصارف يصرفه عن ذلك ، ولا يلزم من ذلك عدم القدرة .

[مذهب الجبائيان في عدم قدرته تعالى

على عين مقدور العبد]

قال : وخالف الجبائيان ، حيث حكما بأن الله تعالى لا يقدر على عين

مقدور العبد ، والالزم اجتماع النقيضين اذا اراده الله تعالى وكرهه العبد أو بالعكس .

والجواب : اذا أضيف الفعل الى أحدهما استحال - من تلك الحيشة - اضافته الى الآخر ، وهو قبل اعتبار الاضافة يمكن استناده الى كل منهما على البذل .

اقول : من المذاهب الباطلة مذهب الجبائين أبو علي وابنه أبو هاشم وجماعة من المعتزلة ، وهو أنه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله ، وتابعهما في ذلك السيد المرتضى والشيخ أبو جعفر الطوسي . واستدلوا على ذلك : بأنه لو قدر على عين مقدور العبد اجتمع قادران على مقدور واحد ، وهو باطل .

أما الشرطية فظاهرة ، وأما بطلان التالي فلانه لو اجتمع على مقدور واحد قادران اجتمع النقيضان ، واللازم باطل فكذا الملزوم . بيان الملازمة : ان المقدور من شأنه الوقوع عند داعي القادر عليه والبقاء على العدم عند وجود صارفه ، فلو كان مقدور واحد واقعاً من قادرين وفرضنا وجود داعي أحدهما ووجود صارف الآخر في وقت واحد ، لزم أن يوجد بالنظر الى الداعي وأن يبقى على عدمه بالنظر الى الصارف ، فيكون موجوداً غير موجود ، وهما متناقضان ، هذا خلف .

والجواب : أن كون المقدور مشتركاً انما يمكن اذا أخذ غير مضاف الى أحدهما ، أما بعد الاضافة الى أحدهما ، فيمتنع فيه الاشتراك من حيث تلك الاضافة . فالمقدور غير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البذل ، وهو المراد من كون مقدور أحدهما مقدوراً للآخر ، وحينئذ لا يلزم اجتماع النقيضين ، لان بقاء المقدور على العدم عند وجود صارف قادر معين

ممنوع ، بل عند ارتفاع مطلق الداعي ووجوب الصوارف كلها ، وليس الامر كذلك فيما نحن فيه .

وفي هذا نظر : أما أولاً فلان الفعل قبل الانضياف السى أحدهما لا يكون عين مقدور أحدهما ، بل كما يصح اضافته الى أحدهما يصح اضافته الى الآخر وحينئذ تتعلق قدرة كل واحد منهما بمثل مقدور الآخر لا بعين مقدوره ، وليس هو موضوع المسألة .

وأما ثانياً : فان الصارف ليس هو عدم الداعي ، بل كما أن الداعي معنى موجود في القادر بانضيافه الى القدرة ، يصير القادر سبباً تاماً لوجود المراد ، وكذلك الصارف معنى موجود في القادر بانضيافه الى القدرة ، يصير القادر سبباً تاماً لانعدام المكروه ، وعدم الداعي لازم له . ولما كان الحال كذلك فجعل أحدهما موجباً لما يتعلق به من دون الآخر تحكم .

بل الجواب : انه يقع فعل أقوى القادرين ، كما اذا أراد الله تعالى فعلاً وكرهه العبد ، ومنع قوة القادر القوي القادر الآخر لا يخرج عنه قدرته ، اذ فعل القادر مشروط بعدم المانع .

[الدليل على أنه تعالى عالم]

قال: البحث الثالث - في أنه تعالى عالم : ويدل عليه أنه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة ، وكل من كان كذلك فهو عالم . والمقدمتان ضرورتان . ولانه تعالى مختار ، وكل مختار عالم ، اذ المختار انما يفعل بواسطة القصد والاختيار ، وهو مسبوق بالعام بالضرورة .

أقول: لما فرغ من بحث القدرة شرع في بحث العلم ، واتفق العقلاء على كونه تعالى عالماً ، وخالف في ذلك جماعة من الفلاسفة سيأتى البحث معهم وقبل الخوض في الدلالة على هذا المطلوب نبين المراد من كونه عالماً .

فنقول : ان الانسان الذي لم يكن عالماً بالمسألة ثم ظهرت له ، يحصل له حالة لم تكن حاصلة من قبل ، وهي ظهور المسألة له . فالعلم عبارة عن ظهور الاشياء وانكشافها للنفس ، وعلم الله تعالى بالاشياء عبارة عن ظهورها له وانكشافها لابعنى أنها لم تكن ظاهرة ثم ظهرت وانكشفت ، بل بمعنى أنها ظاهرة لذاته غير غائبة أزلاً وأبداً . ولا يتغير ذلك الانكشاف والظهور ، فيعلم الثابت ثابتاً والمتغير حاصلًا في حينه غير حاصل في غيره من الاحيان ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في الارض ولا في السماء^(١) ، من غير أن يحصل لذاته المقدسة حلول صفة فيها ، أو تغير من حال الى حال .

اذا عرفت هذا فاعلم أن المصنف استدل على كونه عالماً بوجهين :

الاول : أنه فعل أفعالا محكمة متقنة ، وكل من كان كذلك فهو عالم ، فالله

تعالى عالم ، والمقدمتان ضروريتان .

أما الصغرى : فالحس يدل عليها ، لان المراد بالاحكام هو الترتيب العجيب والتأليف اللطيف المستجمع لخواص كثيرة ، المشتمل على منافع^(٢) عظيمة وذلك ظاهر في العالم فانه اما فلكي أو عنصري ، والاحكام ظاهر في القسمين . أما الفلكي فبين لمن تأمل خلق الافلاك ونضدها وترتيبها ، وما يترتب على حركاتها من وجود الليل والنهار ، وما يحصل فيهما من الافعال العجيبة .

وأما العنصري فلانه اما بسائط أو مركبات ، والاحكام أيضاً ظاهر في القسمين ، خصوصاً في بنية الانسان ، كما قال الله تعالى «وفي أنفسكم أفلا تبصرون»^(٣) وذلك بين لمن نظر في علم التشريح .

(١) اقتباس من سورة يونس : ٦١ .

(٢) في «ن» فوائد .

(٣) سورة الذاريات : ٢١ .

وأما الكبرى: فبديهية ، لان بديهية العقل حاكمة بأن أمثال ذلك لم يصدر
 الا من له علم ، وان صدر فلا يمكن أن يتكرر منه مرة بعد أخرى ، فان من يكتب
 مراراً خطأ حسناً لا يمكن أن يتصور أنه أمي جاهل بالخط ، مع أنه لانسبة لما في
 ذلك الخط من الاحكام والاتقان الى ما في أقل شيء من أفعال الله تعالى فاذا كان
 العلم الضروري حاصل هناك فهنا أولى .

ان قلت : الكبرى منقوضة بالنحل فانه يبنى بيتاً مسدساً تعجز عنه الحذاق
 في الهندسة ، والعنكبوت فانه يبنى بيتاً في غاية الاحكام ، والنمل فانه يصدر عنه
 أفعال محكمة ، وسائر الحيوانات فانه يصدر عنه أفعال عجيبة لطيفة ، مع أنه
 لا شيء منها بعالم . وينتقض أيضاً بالمحتدي^(١) لفعل غيره ، كمن ينقش نقشاً
 محكماً محتدياً بنقش النقاش ، فانه يفعل فعلاً محكماً مع أنه غير عالم بالنقش .
 قلت : الجواب عن الاول من وجوه الاول : نمنع كون تلك الحيوانات
 فاعلة لما ذكرت ، بل الفاعل في الحقيقة هو الله كما يقوله الاشعري ، أو أن الفاعل
 بالطبع ليس فاعلاً بالحقيقة ، بل هو فعل الله لانه فاعل السبب ، فيكون فاعلاً
 للمسبب .

الثاني : سلمنا كونها فاعلة ، لكن نمنع كونها غير عالمة بما يصدر عنها ،
 بل هي شاعرة بأفعالها كلها ، لا بد لنفي ذلك من دليل .
 الثالث : سلمنا أنها غير عالمة ، لكن خلق مثل هذه الحيوانات محكم ،
 والهاسها فعل هذه الأفعال أحكم من ايجادها من غير توسط .

وعن الثاني لانسلم أن المحتدي فاعل حقيقة ، اذ هو ليس مستقلاً في فعله
 المحكم بل بمشاركة المحتدي ، ولذلك لو انفرد لم يأت بشيء يعبؤه ، فالتنقض
 به غير وارد ، سلمنا لكنه صادر منه على وجه الندرة ، ومرادنا بكون كل من صدر

(١) أى المتابع لفعل غيره .

عنه فعل محكم هو عالم ^(١) على سبيل الدوام والاستمرار ، والمحتدي ليس كلما رام الاحتذاء أمكنه ذلك ، سلمنا لكن المحترى عالم بفعله حال ايقاعه وان لم يكن عالماً به مطلقاً ، وحينئذ يصدق كل من فعل محكماً فهو عالم به .
 الثاني : أنه تعالى مختار ، وكل مختار عالم . أما الصغرى فقد تقدمت .
 وأما الكبرى فلان المختار انما يفعل بواسطة القصد ، والداعي والقصد الى الشيء مسبوق بتصوره أولاً . والالكان توجه اختياره اليه دون غيره من الاشياء ترجيحاً من غير مرجح ، وهو محال بالضرورة .

[اثبات عموم العلم له تعالى]

قال : وهو عالم بكل المعلومات ، لانه ان صح أن يعلم كل المعلومات وجب له ذلك ، والمقدم حق ، فالتالي مثله .

بيان الشرطية : أن صفاته تعالى نفسية يستحيل استنادها الى غيره ، والصفة النفسية متى صحت وجبت . ولان اختصاص بعض المعلومات بتعلق علمه به دون ما عداه ترجيح من غير مرجح .

وأما صدق المقدم فلانه تعالى حي ، وكل حي يصح أن يعلم كل معلوم .
 أقول : الباري تعالى عالم بكل ما يصح أن يكون معلوماً ، واجباً كان أو ممكناً أو ممتنعاً ، قديماً كان أو حادثاً ، كلياً كان أو جزئياً ، متناهياً كان أو غير متناه .
 خلافاً لجماعة من الفلاسفة ستأتي أقوالهم .

والدليل على ما ادعينا هو أن نقول : ان صح أن يعلم كل معلوم وجب أن يعلم كل معلوم ، لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما الملازمة فلو جهين :

الاول : ان صفاته تعالى نفسية ، والصفة النفسية كلما صحت وجبت ، أما

أن صفاته نفسية ، فلما يأتي من كونها نفس ذاته ومعلولة ^(١) لذاته ، وأما أنها كلما صحت وجبت ، فلانها لو لم تكن كذلك لتوقف على الغير ، فلا تكون ذاتية. الثاني : انه اذا صح أن يعلم كل معلوم لو لم يجب أن يعلم كل معلوم لكان اختصاص علمه بالبعض دون البعض الآخر ترجيحاً من غير مرجح وهو محال . وأما حقيقة المقدم فلانه تعالى حي ، وكل حي يصح أن يعلم كل معلوم. أما الصغرى فستأتي ، وأما الكبرى فلان معنى الحي هو الذي لا يستحيل أن يقدر ويعلم ، ونسبة هذا الحكم الى كل ما يصح أن يعلم واحدة .

[دليل اثبات العلم بالجزئيات]

قال : واعلم أن اضافة العلم الى المعلوم كاضافة القدرة الى المقدور ، فكما لاتعدم القدرة بعدم المقدور المعين كذلك العلم . وانما الذي يعدم الاضافة اليهما ، وتلك أمر اعتباري لصفة حقيقية .

اقول : هذا اشارة الى جواب حجة من منع من علمه تعالى بالجزئيات ، وتحرير البحث هنا أن نقول : العلم بالجزئي يقع على وجهين : أحدهما أن يعلم أنه وقع أوسيقع أوهو واقع الان .

الثاني أن يعلم مقروناً بسببه وبالزمان ، لامن حيث أنه وقع أوسيقع ، مثل العلم بأنه اذا وصلت الشمس الى حدمعين يقع التوسط بينهما وبين القمر للارض ويحصل العلم بالخسوف ، وهذا العلم واقع قبل وجود الخسوف ومعه وبعده ، ولا يعلم أنه وقع الخسوف أوسيقع أوهو واقع الان ، ولا خلاف أنه تعالى عالم

(١) المعلولية بالمجاز أى لا يفقر الى غير الذات ولا يلزم من ذلك افتقارها فى وجودها الى الذات ، لامتناع الدور والتسلسل وحلول الحوادث فى الذات وخلوها عن الكمال «منه» .

بالجزئيات على الوجه الثاني .

وانما الخلاف حصل بين الحكماء و المتكلمين في علمه تعالى بالوجه الاول ، فذهب الحكماء الى منعه محتجين : بأنه لو علم الجزئي على وجه يتغير لزم تغير علمه تعالى وهو محال . بيان الملازمة : أنه اذا علم الخسوف مثلاً قد وقع ثم ان الخسوف عدم فهل يبقى علمه بوقوع الخسوف أم لا ؟ فان كان الاول لزم الجهل وهو عليه تعالى محال . وان كان الثاني لزم عدم العلم الاول ووجود غيره ، وذلك تغير في علمه وهو محال .

وأما بطلان اللازم فلان علمه هو نفس ذاته، فيلزم من تغيره تغير ذاته وهو محال .

أجاب المصنف و جماعة من المحققين بأن العلم من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة الى المعلوم ، كالقدرة التي يلزمها الاضافة الى المقدور ، واذا عدم المعلوم عدمت اضافته اليه ، كما [أنه] اذا عدم المقدور عدمت اضافته^(١) اليه ، ولا يضر القادر عدم مقدوره ، ولا تعدم عنه صفته الحقيقية بل اضافته اليه ، كذلك العلم اذا تغير معلومه عدمت تلك الاضافة المتعلقة به ، وهي أمر اعتباري، ووجدت اضافة أخرى ولا يتغير العلم الذي هو صفة حقيقية .

وفيه نظر: اذ يلزم أن يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته وهو باطل، بل الجواب أن جميع الموجودات من الازل الى الابد كل منها على ماهو عليه منكشف له، وقد تقدم بيانه في أول المسألة .

[علم الله تعالى بذاته]

قال : وهو يعلم ذاته ، خلافاً لبعض الفلاسفة ، لان ذاته يصح أن تكون

(١) في «ن» : اضافة القدرة ، فلا يصير القادر معدوماً بعدم مقدوره الخ .

معلومة ، واحتجاجهم بأن العلم اما صورة مساوية للمعلوم في العالم أو اضافة ، وهما مستحيلان في علم [الباري] العالم بنفسه . ضعيف على تقديري الاضافة والصورة: أما على تقدير الصورة فلانها انما تعتبر في عالم بمعلوم مغاير لذاته . أما العالم بذاته فان الصورة نفس ذاته ، فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة حالة في ذاته . وأما على تقدير الاضافة فقل هنا: ان الذات من حيث أنها عاقلة مغايرة لها من حيث هي معقولة ، فصحت الاضافة ، لان المغايرة - ولو بوجه ما - كافية . قيل عليه : انه يلزم الدور ، لان العلم مشروط بالمغايرة ، فان كان شرطاً لها دار .

والجواب أنا نقول : الذات من حيث يصح أن تكون معلومة مغايرة لها من حيث يصح أن تكون عالمة ، وهذه المغايرة كافية ، ولا تتوقف على العلم . أقول: الباري تعالى يعلم ذاته ، لانها مفهوم من المفهومات التي يصح أن يعلم ، وكلما يصح أن يعلم يجب أن يكون معلوماً له تعالى ، فذاته تعالى معلومة والمقدمتان تقدم ببيانها . وخالف بعض الفلاسفة في ذلك ، ومنع من علمه تعالى بذاته ، واحتج عليه بأن العلم اما صورة أو اضافة ، وكلاهما مستحيلان في حق العالم بنفسه .

أما على تقدير الصورة فلانه يلزم منه اجتماع الامثال ، وذلك لان العلم بالشيء هو حصول صورة مساوية للمعلوم في ذات العالم ، فلو علم ذاته لحل في ذاته صورة مساوية لذاته فيلزم اجتماع المثليين ، وهو محال . وأما على تقدير الاضافة فلانه يلزم [منه] اضافة الشيء الى نفسه ، وهو غير معقول ، لان الاضافة نسبة تستدعي منتسبين متغايرين ، والشيء لا يغير نفسه .

والجواب أن هذا ضعيف ، أما على تقدير الصورة فلان حصول الصورة انما يفتقر اليها في عالم بمعلوم مغاير لذاته ، فيحتاج الى تحصيل صورة مساوية

لذلك المعلوم ليشاهدها ويطلع عليها ، فتحصل له العلم بذلك المعلوم ، أما العالم بذاته فالعالم والمعلوم شيء واحد ، فهو يعلم ذاته بذاته لابصورية مغايرة لذاته ، فلا يلزم اجتماع الامثال .

وأما على تقدير الاضافة فقد أجاب الرئيس ابن سينا : بأن الاضافة لا تستدعي المغايرة الخارجية بل الذهنية ، وهي هنا حاصلة ، فان الذات من حيث أنها عالمة مغايرة لها من حيث أنها معلومة ، فان المغايرة ولو بوجه ما كافية .

واعترض فخر الدين الرازي : بأنه يلزم منه الدور ، فان هذه المغايرة تتوقف على قيام العلم بالذات حتى تصير الذات عالمة ومعلومة باعتبارين ، والفرض أن العلم اضافة تستدعي المغايرة السابقة على قيامه بالذات ، فلو كانت المغايرة الاولى هي هذه لزم الدور .

أجاب المحققون : بأن مراد الرئيس أن الذات من حيث يمكن أن تكون عالمة مغايرة لها من حيث يمكن أن تكون معلومة ، وبهذا القيد لا تتوقف المغايرة على العلم بالفعل ، بل على امكان العلم ، فلا يلزم الدور .

وفيه نظر : فانه تعالى ليس له صفة كمالية بالامكان والقوة ، بل كمالاته تعالى كلها بالفعل ، وكلما صح له شيء وجب له ، وحيث أن يعود الجواب^(١) من أصله .

[اثبات الحي لله تعالى]

قال : البحث الرابع - في أنه تعالى حي : ذهب قوم الى أن معنى كونه تعالى حياً هو أنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم . واثبات هذه الصفة ظاهر ، لانا قد بينا كونه قادراً عالماً ، فلا يستحيلان عليه بالضرورة ، فيكون حياً بهذا المعنى .

(١) في «ن» الدوال .

وذهب آخرون الى أنه صفة ، لان اختصاص ذاته تعالى بصحة القدرة والعلم دون غيرها من الذوات لابدله من مخصص ، وهو الحياة .
وقد بينا ضعف هذا القول في كتاب «نهاية المرام» .
أقول : اتفق العقلاء على وصفه تعالى بالحياة ، واختلفوا في معنى ذلك فذهب الذين يقولون بزيادة الصفات على ذاته - وهم جمهور المعتزلة - الى أن له تعالى صفة ثبوتية زائدة على ذاته هي الحياة ، لاجلها يصح أن يقدر ويعلم .

وذهب نفاة زيادة الصفات - وهم الحكماء وأبو الحسين البصري والمحققون - الى أنها صفة سلبية ، ومعناها أنه لا يستحيل أن يقدر ويعلم ولا شك أن هذا الوصف ثابت له تعالى ضرورة بعد ثبوت كونه تعالى قادراً وعالماً . والحكماء فسروا الحي بأنه الدراك الفعّال ، وهو قريب مما ذكرناه .
احتج الاولون بأنه لو لا اختصاص ذاته بما لاجله صح أن يقدر ويعلم لزم التخصيص من غير مخصص ، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة :
أن الذوات متساوية في الذاتية ، فاختصاص بعضها بصحة القدرة والعلم دون بعض تستدعي ذلك .

والجواب من وجوه : الاول : سلمنا أنه لا بد من مخصص ، لكن لم قلتم أنه زائد ، ولم لا يجوز أن يكون لخصوصية ذاته تعالى .
الثاني : سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه مبني على تساوي الذوات ، وهو ممنوع ، بل ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات كما يجيء بيانه .
الثالث : سلمنا تساوي الذوات ، لكن اختصاص ذاته تعالى بتلك الصفة دون باقي الذوات^(١) ان لم يكن لمخصص لزم التخصيص من غير مخصص وهو

(١) في «ن» الصفات .

محال ، وان كان لمخصص نقلنا الكلام اليه وهلم جراً .

[اثبات الارادة لله تعالى]

قال: البحث الخامس - في أنه تعالى مريد : وخالف في ذلك جمهور الفلاسفة .

لنا : أن العالم محدث على ماتقدم ، فتخصيص ايجاده بوقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا بدله من مرجح ، وهو الارادة ، تساوي نسبة القدرة الى الطرفين . والعلم تابع ، فلا يكون هو المتقدم بالذات .

وهل الارادة في حقه تعالى نفس العلم بما يشتمل عليه الفعل من المصلحة أومغايرة له؟ أبو الحسين على الاول، والاشعرية وأبو هاشم على الثاني. وقد بينا توجيه الكلامين والاعتراض عليهما في كتاب «النهاية» .

أقول : اتفق المتكلمون على وصفه تعالى بالارادة ، وخالف الفلاسفة في ذلك ولم يشتوا له تعالى هذه الصفة ، بناءً منهم على أن القاصد الى ايجاد شيء يكون مستكملاً بذلك الشيء من حيث أنه اذا فعله حصل ما هو أولى به أن يفعله فان القاصد لايجاد شيء لولم يكن ذلك الشيء أولى به لما توجه القصد نحوه فلو كان تعالى مريداً لكان مستكملاً ، فيكون ناقصاً تعالى الله عنه .

وفيه نظر: فانه يجوز أن يقصد الى ايجاد شيء لكون ذلك الشيء حسناً في نفسه، فانه يقع الغير حسناً في نفسه.

واحتج المتكلمون على ثبوت الارادة بما ذكره المصنف وتقريره : أن الله تعالى أوجد العالم في وقت وجوده دون ما قبله وما بعده ، مع تساوي الاوقات بالنسبة الى الفاعل والقابل، وأوجده على شكل دون شكل، فانه جاز أن تكون مثلباً أو مربعاً أو مخمساً، أو غير ذلك من الاشكال الممكنة للاجسام ، فاختصاص

وجوده بوقته وشكله بما هو عليه يفتقر الى مخصص ، لماعرفت من استحالة التخصيص من غير مخصص، فذلك المخصص لاجاز^(١) أن يكون هو القدرة ، لان شأنها الایجاد من غير تخصيص بوقت أو وصف ، والا لماصح الفعل في غير ذلك الوقت، أو على غير ذلك الوصف. ولا العلم، لان العلم تابع للمعلوم بمعنى أنه يستفاد منه ، فان كون الناطق مأخوذ من علمنا بالانسان لاجل أنه في الواقع كذلك، لأنه كذلك لاجل علمنا به .

واذا كان تابعا لا يكون مخصصا ، لان المخصص متقدم والتابع متاخر . ولا باقي الصفات ، وذلك ظاهر فبقي أن يكون المخصص أمر آخر وهو الارادة .

وهنا نظر: فان كون العلم تابع انما يتم في العلم الانفعالي المستفاد من الاعيان الخارجية لا العلم الفعلي ، وعلم الله من القسم الثاني ، وحيثذ يكون متقدما، فجاز أن يكون مخصصا، وهو العلم باشتمال الفعل على المصلحة. قوله «وهل الارادة في حقه تعالى» الخ، قد تقدم في باب الاعراض تحقيق هذا المقام ونقول هنا : ذهب أبو الحسين [البصري] الى أن ارادته تعالى هي علمه بالمصلحة ، لان هذا المعنى صالح للتخصيص ، وكلما صلح للتخصيص فهو ارادة لها .

أما الصغرى فلان العلم بالفعل المشتمل على المصلحة أو المفسدة المعينة مخصص ومميز له عن باقي الافعال وذلك ظاهر.

وأما الكبرى فلانا انما احتجنا الى اثبات الارادة لاجل تخصيص الافعال وتميزها ، بحيث يوقعها الفاعل على حال دون حال، وقد صلح العلم المذكور للتخصيص ، فيكون هو الارادة .

(١) في «ن»: لا يجوز .

والاعتراض عليه من وجوه : الاول : لم لايجوز أن يكون المخصص هو الميل المترتب على هذا العلم كما تقدم بيانه ، وقولهم أنه من توابع القوى الحيوانية ممنوع ، لجواز أن يكون عقلياً كما تقدم .

الثاني : أن العلم تابع فلا يصلح للتخصيص ، ويرد على هذا ما تقدم من انقسام العلم الى قسمين ، والتابع أحدهما لاغير .

الثالث : قوله «انه صالح للتخصيص» قلنا: هذا لا يمنع من أن يكون هناك مخصصات آخر ، فان ذلك جائز ، ومع جوازه لا يكفي ذلك في بيان المدعي . وذهب أبو القاسم البلخي الى أن ارادته في أفعاله علمه بها ، وفي أفعال غيره أمره بها . ويرد عليه ماورد على أبي الحسين في العلم ، وأما الامر فهو معلل بالارادة فهو مغاير لها .

وذهب النجار الى أن معنى كونه مريداً هو أنه غير مغلوب ولا مكره ، فهي اذن سليية . مع أن ما ذكره لازم لأفعال المريد ، لأنه نفس الارادة . وذهبت الاشاعرة وبعض المعتزلة الى أن له صفة ثبوتية زائدة على الداعي من شأنها التخصيص ، لكن الاشاعرة قالوا بقدمها ، والمعتزلة بحدوثها ، وسيأتي تمام كلامهم واحتجاجهم والجواب عنه .

[اثبات الادراك للبارى تعالى]

قال : البحث السادس - في أنه تعالى مدرك : أجمع المسلمون على ذلك ، واختلفوا في معناه : فأبو الحسين ذهب الى أن معناه أنه تعالى عالم بالمدركات^(١) والاشعرية وأكثر المعتزلة على أنه زائد على العلم . ويدل على اتصافه تعالى بذلك القرآن ، وما تقدم من أنه تعالى عالم بجميع المعلومات .

(١) في المطبوع من المتن : بالمدرك .

واحتجاج النفاة بافتقار الابصار الى الشعاع والسماع الى وصول التموج .
ضعيف ، لما تقدم ، ولان ذلك انما يصحح في حقنا ، أما في حقه تعالى فلا .
أقول : اتفق المسلمون على وصفه بالادراك ، لورود ذلك في القرآن العزيز
واختلفوا في تفسيره : فقال أبو الحسين البصري والكعبي : معناه علمه بالمدرجات
وقالت الاشاعرة وأكثر المعتزلة : أنه زائد على العلم .

احتج أبو الحسين على مذهبه : بأن الادراك في حقه تعالى اما أن يكون
هو العلم أو الاحساس أو غيرهما ، والاخير ان منفيان فتعين الاول ، وهو المطلوب
أما بطلان الاحساس فظاهر ، لاستحالة الحواس عليه تعالى ، وأما كونه غير
العلم والاحساس فلانه غير معقول ، فلا يصح الحكم به ، لان الحكم على الشيء
أوبه لا بد فيه من تصويره أولا ، لان اثبات ما ليس بمعقول جهالة .
وفيه نظر : لان قوله ان الثالث غير معقول ، اما أن يعني بعدم المعقولية
استحالة انصافه تعالى به ، كما يقال كون الجسم مجرداً غير معقول ، فهو نفس
المتنازع فيه ، فيكون مصادراً به على المطلوب . أو يعني أنه غير متعقل فنقول :
لا يلزم من عدم تعقل الشيء نفيه ، فان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم
ذلك الشيء .

واحتجت الاشاعرة ومن قال بالزيادة بوجهين :
الاول : أنه زائد على العلم في الشاهد ، فيكون كذلك في الغائب .
الثاني : أنه لو لم يكن موصوفاً بالادراك لاتصف بضده وهو باطل ، لان
ضده نقص ، والله تعالى منزّه عن النقص . وبيان الاول أنه تعالى حي وكل حي
يصح أن يدرك ، فلو لم يكن الباري تعالى مدركاً لزم انصافه بعدم الادراك .
والجواب عن الاول أن الزيادة في الشاهد مسلمة ، لكنهاراجعة الى تأثير
الحاسة ، والحاسة مستحيلة عليه تعالى ، فيستحيل ذلك الزائد . وعن الثاني بأننا

لانسلم أنه لو لم يكن موصوفاً به لاتصف بضده، لجواز خلو المحل عن الضدين كالهواء ، فانه لكونه جسماً يصح اتصافه بالسواد والبياض ، ولا يلزم من عدم اتصافه بأحدهما اتصافه بالآخر، نعم يلزم من عدم اتصافه به اتصافه بعدمه، لكن لم قلتم [ان] عدم الادراك نقص في حقه تعالى .

والقياس على الشاهد لم يتم ، فان حسن الصورة في الشاهد من صفات الكمال ، وليست في الغائب كذلك ، ولا يلزم من عدم اتصافه به نقص. وأيضاً فانا نمنع كبرى القياس، أعني كل حي يصح أن يدرك ، فان كثير من الاحياء قد انتفى عنه الادراك، فان السمك، وكثير من الهوام لاسمع لها ، والعقرب والخلد لا يبصر لهما، والديدان لاسمع لها ولا بصر ، فلا يتم المدعى. والاولى أن نقول: لمادل الدليل النقلي على اتصافه بالادراك آمناً بذلك ورأينا أن حقيقته اللغوية يفتقر الى الالات الجسمانية، وهي مستحيلة عليه تعالى فعلمنا أن المراد ليس حقيقته اللغوية، فتعين حملـه على المجاز، وهو العلم . لانه أقرب المجازات اليه، لانه اطلاق اسم السبب على المسبب، فيكون المراد به كونه عالماً بالمدركات، ويدل على ثبوت هذا الوصف له ما تقدم من كونه عالماً بكل المعلومات ومن جملتها المدركات .

قوله «واحتجاج النفاة» الخ اشارة الى حجة الفلاسفة المانعين من وصفه تعالى بالادراك وتقريرها: انه لو كان الباري تعالى موصوفاً بالادراك لزم اتصافه بالالات الحسية، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة: ان الادراك البصري اما بخروج الشعاع أو الانطباع ، وكلاهما مفتقر الى الالة. وكذا الادراك السمعي يتوقف على حصول التموج الى الصماخ، وكذا باقي الادراكات وهو ظاهر. فلو كان تعالى موصوفاً بالادراك لكان له آلة حسية، وهو محال .

والجواب من وجهين: الاول: انا نمنع التوقف على الشعاع والانطباع وقد تقدم .

الثاني: ان ذلك ان سلمنا توقفه فهو في الشاهد، أما في الغائب فلا، فجاز أن يكون في الغائب بمعنى آخر .

[تحقيق حول اثبات التكلم للبارى تعالى]

قال: البحث السابع في أنه تعالى متكلم: أجمع المسلمون عليه واختلفوا في معناه : فالمعتزلة أنه تعالى أوجد حروفاً وأصواتاً في بعض الاجسام تدل على المعاني المطلوبة يعبر الله تعالى عنها. والاشعرية أثبتوا معنى قائماً بذاته تعالى قديماً مغايراً للحروف والاصوات، تدل عليه العبارات . وهو واحد ، ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا نداء ، ويسمى « الكلام النفساني » .

ويدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول ماتقدم من أنه تعالى قادر على كل مقدور، والقرآن ولا دور، ولا مكان الاستدلال على النبوة بغير القرآن من المعجزات، أو به لا من حيث أنه مستند الى الله تعالى .

والمعتزلة بالغوا في انكار ماذهب اليه الاشاعرة ومنعوا من تعقله أولاً ، ثم من وحدته . ثم من مغايرته للأمر والنهي والخبر، وغير ذلك من أساليب الكلام .

أقول : هذه الصفة أيضاً ممّا خالف فيها الحكماء ، لتوقفها على الالة الجسمانية، وعدم دليل عقلي يدل على غير ذلك. واتفق المسلمون على اتصافه تعالى بها، لورود ذلك في النقل، ثم اختلفوا في تفسير ذلك :

فقالا المعتزلة : معنى كونه متكلماً أنه أوجد حروفاً وأصواتاً في أجسام

مخصوصة، لتدل على المعاني التي يريد الله تعالى التعبير عنها .
وقالت الحنابلة: كلامه عبارة عن الحروف والاصوات المسموعة ، لكنه عندهم قديم .

وقالت الاشاعرة : ان كلامه تعالى معنى واحد قائم بذاته تعالى قديم ، ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا استفهام ولا غير ذلك من أساليب الكلام ^(١) ، وليس بحرف ولا صوت ، تدل عليه العبارات . وسيأتي تمام كلامهم في هذا المقام .

واختار المصنف مذهب المعتزلة وهو الحق، واستدل على ثبوت الكلام له تعالى بهذا المعنى بوجهين: عقلي ونقلي .

أما العقلي: فلان ايجاد حروف وأصوات في جسم من الاجسام أمر ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى ، فثبوت الكلام بهذا المعنى مقدور لله . أما الصغرى فظاهرة ، وأما الكبرى فلما تقدم من كونه قادراً على الممكنات .

وأما النقلي فقوله تعالى: « وكلم الله موسى تكليماً » ^(٢) ولان كلامه مسموع ولا شيء من غير الحروف والاصوات بمسموع ، فلا شيء من غيرهما بكلام الله تعالى ، أما الصغرى فلقوله تعالى « حتى يسمع كلام الله » ^(٣) ، وأما الكبرى فظاهرة .

لا يقال: استدللتم على ثبوت الكلام بالكلام فيلزم الدور، بيانه : أن كون القرآن حجة يتوقف على كونه كلام الله، وكونه كلام الله يتوقف على ثبوت كونه تعالى متكلماً، وقد أثبت كونه تعالى متكلماً بالقرآن، فيلزم الدور .

(١) كالاستخبار والنداء والقسم والطلب، والعرض والتمنى والتعجب « منه » .

(٢) سورة النساء: ١٦٤ .

(٣) سورة التوبة: ٦ .

لانا نجيب عنه: بأننا لانسلم أن كون القرآن حجة يتوقف على كونه تعالى متكلماً، بل يتوقف على صدق الرسول (صلى الله عليه وآله) وصدق الرسول يتوقف على المعجزة ، وهو أعم من القرآن ، لحصوله في غير القرآن من انشقاق القمر وغيره .

ثم نستدل على كونه تعالى متكلماً بالقرآن، لامن حيث أنه كلام الله تعالى بل من حيث هو اخبار الرسول الصادق في كلما أخبر به . أويستدل بالقرآن على صدق الرسول، لامن حيث أنه كلام الله تعالى، بل من حيث اعجازه الحاصل في فصاحته وأسلوبه وتركيبه .

قوله « بالغوا » الخ . اعلم أن هذه المسألة من جملة المعارك العظيمة بين المعتزلة والاشاعرة، وقد طول الفريقان في تقرير الكلام، ونحن نذكر حاصل مذكره الاشاعرة وماأورد عليه المعتزلة فنقول :

ذهبت الاشاعرة الى أنه تعالى متكلم ، لدلالة العقل والنقل عليه ، وأن كلامه تعالى قائم بذاته ، وأنه واحد ليس بأمر ولا نهى ولا غير ذلك وأنه قديم .

والمعتزلة بالغوا في انكار جميع هذه المدعيات . فلنورد كلام الفريقين ملخصين له بأوجز عبارة وذلك في مسائل :

الاولى - قالت الاشاعرة: الباري تعالى حي ، وكل حي يصح أن يكون متكلماً، فلولم يكن تعالى متكلماً لكان موصوفاً بضده، وضده نقص ، تعالى الله عنه .

قالت المعتزلة : لانسلم أن كل حي يصح أن يكون متكلماً، ولانسلم أنه لولم يكن موصوفاً به لوصف بضده، ولا نسلم أن ضده نقص، وقد تقدم بيان ذلك كله في مسألة الادراك .

الثانية : قالت الاشاعرة : الكلام عندنا مقول على قسمين : الاول الكلام الحسي ، وهو ايجاد الحروف والاصوات الدالة على المعاني كما ذكرتم . والثاني المعنى التي تعبر عنه بتلك الحروف والاصوات ، وهو الكلام النفسي كما أشار اليه الشاعر :

ان الكلام لفسي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
أما القسم الاول فلانزاع فيه . وأما الثاني فيدل على ثبوته أنه ثبت أن الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية ، فاذا نطق أحدنا بخبر فذلك المدلول عليه ليس هو الاعتقاد ، لانه قد يخبر بمالم يعتقد ، وليس هو القدرة ولا العلم وهو ظاهر ، ولا الارادة لان الشخص قد يأمر بما لا يريد ، كما في قصة الامر لعبد اقامة لعذره عند السلطان حين يوعده على ضربه ، فانه طالب غير مرید لطاعته ، فان طاعته مستلزمة لعقوبة السلطان له ، والعاقل لا يريد ضرر نفسه ، وظاهر أن غير ذلك من الصفات ليست مما وضع له اللفظ ، فبقي أن يكون لمعنى آخر ، وهو «الكلام النفساني» ويدل على تسميته كلاماً البيت المذكور .

وحينئذ نقول : لمادل الدليل على كونه متكلماً ، فلاجائز أن يكون كلامه هو القسم الحسي ، لان كلامه صفته ، وصفة الشيء تقوم به ، لكن الحسي لا يقوم به ، فلا يكون صفته ، فبقي أن يكون هو القسم النفسي وهو المطلوب ، والله تعالى متكلم بمعنى أنه قائم به ذلك المعنى النفسي .

قالت المعتزلة : لاشك أن المتبادر الى الازهان من قولنا تكلم فلان ليس الا ايجاد الحروف والاصوات ، وذلك مما لاشك فيه ، ولهذا لو قال شخص عن الاخرس والساكت أنهما متكلمان كذبه العقلاء في ذلك ، ولو كان الكلام ما ذكره لماساغ لهم تكذيبه ، لان الساكت والاخرس لهما ذلك المعنى ، والمراد من البيت المذكور تخيل الكلام ، والا لكان الاخرس متكلماً ، مع أنه كلام

شعري غير مفيد في المباحث العلمية .

وقولهم في الاستدلال على القسم الثاني «أن اللفظ موضوع للصور الذهنية» مسلم، لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك المعنى من قبيل العلوم؟ فان صور الذهنية اما تصورات أو كيفيات تلحقها بحيث تصير تصديقات ، وكلاهما من أقسام العلوم . ولانسلم اطلاق لفظ الكلام عليها الا باصطلاحكم ، وهو ممنوع . سلمنا لكن قولكم « ليس بارادة لانه قد يأمر بما لا يريد » ممنوع، فانه كما لا يريد العاقل ضرر نفسه كذلك لا يطلبه ، بل يوجد صورة الامر وليس بأمر حقيقة ، لان الارادة شرط في الامر عند بعضهم وليس له ارادة .

ثم انا نقول: ان الحكم بالشيء مسبوق بالعلم به ، وما ذكرتموه غير معلوم لاجرة ولا نظراً ، فانباته جهالة . وحيث قد بان بطلان ما أثبتته الاشاعة . فلم يكن كلامه تعالى الا الحروف والاصوات ، وذلك هو المطلوب . وقولهم « أنه صفته وصفة الشيء تقوم به » مبني على كون المتكلم من قام به الكلام ، وهو ممنوع كما يجيء .

الثالثة : قالت الاشاعة ذلك المعنى واحد ليس بأمر ولانهي ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك من أساليب الكلام ، فان المرجع فيها كلها الى شيء واحد ، فان حاصل الامر هو الاخبار عن حصول العقاب على الترك ، والنهاي عن حصول العقاب على الفعل ، وكذا غير ذلك . والكل ترجع الى الاخبار وهو واحد ، فيكون الكلام واحد ، وهو المطلوب .

قالت المعتزلة : الحكم بكون الامر والنهاي والخبر والاستفهام والتمني والترجي وغير ذلك من الاساليب حقائق مختلفة ضروري ، فدعوى اتحادها مكابرة صريحة، نعم قد يتصور اشتراك الامر والنهاي في استلزام الخبر كما قلتم لكن ذلك لا يوجب الاتحاد ، ثم انه كيف يتصور الاتحاد في سائر الانشآت

والفاظ العقود وأمثال ذلك .

الرابعة : قالت الاشاعرة: حيث تقرر أن كلامه تعالى هو المعنى، فاما أن يكون قائماً بغيره ، وهو محال . لان قيام صفة الشيء بغيره غير معقول، أولاً به ولا يغيره وهو محال أيضاً ، لاستحالة حلول عرض لافى محل ، فبقي أن يكون قائماً به تعالى، لاجاز أن يكون حادثاً، لاستحالة كونه محلاً للحوادث، فيكون قديماً ، وهو المطلوب .

قالت المعتزلة : هذا الكلام ممنوع ، أما أولاً فلابتائه على ثبوت المعنى وقد بان بطلانه. وأما ثانياً فلان قولكم «اما أن يكون قائماً بغيره» وهو ممنوع فان المتكلم من فعل الكلام لامن قام به الكلام ، فان هذا بحث لفظي لغوي ولاشك أن أهل اللغة لايسمون بالمتكلم الا من فعل الكلام ، ولهذا يقولون تكلم الجني على لسان المصروع ، ولايقولون تكلم المصروع ، لاعتقادهم أن الكلام المسموع من المصروع فاعله الجني، وان كان الذي قام هو المصروع وكذا الصدى لا يوصف بانه متكلم وان كان الكلام قائماً به ، واذا بطل كون المتكلم من قام به الكلام بطل تقسيمهم الى أنه اما أن يكون حادثاً أو قديماً الخ.

[كيفية بقاءه تعالى]

قال : الفصل السادس - في أحكام هذه الصفات - وفيه مباحث: الاول - في أنه تعالى باق لذاته: ذهب الاشعري الى أنه تعالى باق ببقاء يقوم به تعالى. والحق نفيه ، والالزم افتقاره الى غيره، فيكون ممكناً. ولان البقاء لو كان زائداً على الذات لزم التسلسل .

ولان البقاء ان لم يكن باقياً لم يكن الذات الباقية [به]^(١) باقية ، هذا خلف

(١) هذه الزيادة في المطبوع من المتن .

وان كان باقياً : فان كان لذاته كان أولى بالذاتية من الذات ، والذات أولى بكونها صفة منه ، لافتقار الذات اليه واستغنائه عنها . وان كان لبقاء آخر لزوم الدور أو التسلسل .

أقول: اتفق العقلاء على أنه تعالى باق، لكن اختلفوا في كيفية بقاءه، فذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنه باق ببقاء يقوم بذاته. وذهب القاضي وإمام الحرمين وفخر الدين الرازي والمعتزلة وأصحابنا إلى نفي ذلك البقاء خارجاً، وحكموا بكونه تعالى باقياً لذاته لا لامر يقوم به وهو الحق .
واستدل المصنف عليه بوجوه :

الاول : لو كان الله تعالى باقياً ببقاء زائد على ذاته لزم كونه ممكناً، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة : أن ذلك الزائد على الذات مغاير لها ، والفرض افتقارها اليه ، وكل مقتدر إلى الغير ممكن ، فلو كان تعالى باقياً ببقاء لكان ممكناً .

الثاني : لو كان باقياً ببقاء زائد على ذاته لزم التسلسل ، واللازم كالملزوم في البطلان . بيان الملازمة : أن ذلك الزائد يستحيل أن لا يكون باقياً، والا لم تكن الذات باقية، هذا خلف. وإذا كان باقياً كان له بقاء وبقاؤه [باق] أيضاً له بقاء ، ويلزم التسلسل .

الثالث : لو كان الله تعالى باقياً ببقاء لزم: اما عدم بقاء الذات، أو الدور أو التسلسل ، أو كون الذات صفة وبالعكس ، واللوازم بأسرها باطلة فكذا الملزوم . بيان الشرطية : ان البقاء اما أن يكون باقياً أولاً ، فان كان الثاني لزم الامر الاول ، لان الذات انما هي باقية بهذا البقاء وقد فرض غير باق ، فتكون هي غير باقية .

وان كان الاول فاما أن يكون باقياً ببقاء أو لذاته ، فان كان الاول فذلك

البقاء اما أن يكون باقياً بالبقاء الاول أو ببقاء آخر ، فان كان الاول لزم الدور وهو محال ، وهو اللازم الثاني .

وان كان باقياً ببقاء آخر نقلنا الكلام اليه ويلزم التسلسل ، وهو اللازم الثالث .

وان كان باقياً لذاته لزم كون البقاء ذاتاً ، لان ذاته كافية في استمرار وجودها والذات ليست كافية في استمرار وجودها ، فتكون الذات أولى بالوصفية ، والوصفية أولى بالذاتية ، فيلزم انقلاب الحقيقة ، وهو اللازم الرابع .

[مسألة نفي المعاني والاحوال]

قال : البحث الثاني - في نفي المعاني والاحوال : ذهب الاشعرية الى أنه تعالى عالم بالعلم ، قادر بالقدرة ، حي بالحياة ، الى غير ذلك من الصفات . والمعتزلة أنكروا ذلك ، وزعموا أنه تعالى عالم لذاته لا بمعنى قائم بذاته وكذا باقي الصفات ، وهو الحق .

لنا : أنه لاقديم سواء تعالى ، لان كل موجود فهو مستند اليه تعالى ، وقد بينا أنه مختار ، وفعل المختار محدث . ولانه لو افتقر في كونه عالماً وغيره الى معان قائمة بذاته ، كان مفتقراً الى الغير منفعلاً عنه ، لان هذه المعاني - وان قامت بذاته تعالى - فهي مغايرة له والله تعالى لاينفعل عن غيره . ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالماً ، [لانه مشروط ^(١) فيكون الشيء مشروطاً بنفسه أو يتسلسل .

وأما الاحوال التي أثبتها أبوهاشم فانها غير معقولة . وقد استقصينا ^(٢) القول

(١) لم تثبت هذه الجملة في المطبوع من المتن

(٢) في المطبوع من المتن : اشبعنا .

في هذه المسألة في كتاب «نهاية المرام في علم الكلام» وكتاب «المناهج» .
أقول : المعاني هي مبادي المحمولات ، كالقدرة . يتفرع ^(١) منها قسار
ويحمل على الذات وكالعلم ينتزع منه عالم فيحمل على الذات الى غير ذلك
فهل هذه المبادي أمور موجودة قائمة بالذات مغايرة لها ، أو غير ذلك .

إذا عرفت ذلك فنقول : ذهبت الاشاعرة الى أن الله تعالى يوصف بأنه
قادر عالم حي وغيرها من صفاته ، لاجل اختصاص ذاته بالعلم والقدرة والحياة
 وغيرها ، وهي معان قديمة حالة في ذاته ، والقادرية والعالمية أعني التعلق بالمقدور
 والمعلوم عند نفاة الاحوال منهم هي نفس القدرة والعلم والحياة ، وعند مثبتي
 الحال منهم هي أحوال معللة بتلك المعاني .

وذهب أبو هاشم وأتباعه الى أنه تعالى يوصف بأنه قادر عالم حي ، لاجل
 اختصاص ذاته بأحوال هي القادرية والعالمية والحياة والموجودية ، والحال
 عندهم قد عرفت أنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم .

وذهبت نفاة الاحوال من المعتزلة والحكماء الى أنه تعالى قادر لذاته عالم
 لذاته حي لذاته ، لالاجل المعاني والاحوال . والعلم والقدرة والحياة هي نفس
 حقيقته المقدسة في الخارج ، ومغايرة لها بحسب الاعتبار ، ومعنى ذلك أن
 مقتضيات هذه الصفات ، أعني التمكن من اليجاد بالنسبة الى القدرة ، والظهور
 والكشف بالنسبة الى العلم ، صادرة عن ذاته لاقتضاء ذاته أياها ، لا بواسطة قيام
 تلك الصفات بذاته ، فللذات باعتبار صدور الاشياء عنها قدرة ، وباعتبار ظهور
 الاشياء لها علم الى غير ذلك . وذلك لان الذوات على قسمين : منها ما يقتضى
 الامور المذكورة لالقيام أمر آخر ، ومنها ليس كذلك .

ولنوضح لذلك مثالا محسوساً ، وهو أن النور اذا وقع على الجدار مثلاً

(١) في «ن» : ينتزع .

ظهر لنا الجدار والنور معاً ، لكن ظهور الجدار بواسطة وقوع النور عليه ، وظهور النور لabyواسطة قيام نور آخر[به] بل بذاته ، فكذلك ذات الله تعالى ، وذات غيره بالنسبة الى الصفات ، وهذا هو الحق .

وقد استدلل المصنف على حقيقته بوجوه: الاول : أنه لو كانت هذه الصفات موجودة في الخارج لزم اثبات قديم سواء ، واللازم باطل فكذا الملزوم . أما الملازمة فظاهرة . وأما بطلان اللازم فلان كل ما عداه ممكن ، لما يأتي من دلائل التوحيد ، وكل ممكن مستند اليه وهو مختار لما تقدم ، وفعل المختار محدث لما تقدم أيضاً ، فكل ما سواء محدث فلا قديم سواء .

الثاني : لو كان له تعالى صفة زائدة على ذاته لزم افتقاره الى الغير ، وهو باطل لما يأتي . وبيان الملازمة ظاهرة ، لان الفرض توقف أفعاله تعالى على تلك الصفات ، وهي وان كانت قائمة به تعالى ، لكنها مغايرة لذاته ، لتعقل كل منهما منفكاً عن الآخر ، فيلزم افتقاره الى الغير ، فيكون منفعلاً عنه ، هذا خلف . الثالث : لو كان له صفة زائدة لزم: اما الدور أو التسلسل ، واللازم بقسميه باطل فكذا الملزوم . بيان الشرطية: أن الصفة مفتقرة الى الذات ، والذات غيرها ، وكل مفتقر الى الغير ممكن مستند اليه كما تقدم ، وهو فاعل مختار ، ففعله بواسطة القدرة والعلم ، فتكون تأثيره في القدرة والعلم مشروطاً بقدرة وعلم . فاما أن يكون مشروطاً بقدرة أخرى وعلم آخر أولاً ، فان كان الاول لزم التسلسل ، لانا ننقل الكلام اليهما ونقول كما قلنا في الشروط ، وان كان الثاني لزم الدور ، لانه اشتراط الشيء بنفسه .

وأما مذهب أبي هاشم فيكفي في إبطاله عدم تعقله لما تقدم من نفي الاحوال .

[كيفية اتصافه تعالى بالارادة]

قال : البحث الثالث - في أنه تعالى مرید لذاته : ذهب الجبائيان الى أنه تعالى مرید بارادة محدثة لافي محل . وذهب الاشعرية الى أنه مرید بارادة قديمة قائمة بذاته .

والقولان باطلان: أما الاول فلان قيام ارادة بذاتها غير معقول ، ولان حدوثها يستدعي ارادة أخرى ويتسلسل . وأما الثاني فلما تقدم من نفي المعاني ، ولا يلزم من كونه تعالى مریداً لذاته كونه مریداً للمتناقضين ، لجواز تعلق ارادته ببعض المرادات لذاتها .

أقول: اختلف المتكلمون في كيفية اتصافه تعالى بالارادة ، فذهب الجبائيان وأتباعهما الى أنه مرید بارادة محدثة لافي محل . وذهب الاشاعرة الى أنه مرید بارادة قديمة قائمة بذاته .

احتج الجبائيان ، بانه لا جائز أن يكون مریداً لذاته ، والالكان مریداً لجميع الاشياء ، لان نسبة ذاته الى الجميع بالسوية ، فيلزم أن يكون مریداً للمتناقضات واذا تعلق ارادته تعالى بشيء وجب وقوعه ، فيجتمع النقيضان ، هذا خلف . ولا جائز أن يكون مریداً بارادة قديمة ، والالزم قدم المراد ، وأيضاً لا قديم سواه فبقي أن يكون مریداً بارادة محدثة ، فلا جائز أن تكون قائمة بذاته ، لاستحالة كونه محلاً للحوادث ولا بغيره ، والالزم رجوع حكمها الى الغير ، لوجوب رجوع حكم العرض الى محله ، فبقي أن تكون قائمة بذاتها ، وهو المطلوب . واحتج الاشاعرة : بأنه ليس مریداً لذاته لما تقدم ، ولا بارادة محدثة قائمة به أو بغيره لما تقدم أيضاً ، ولا في محل لعدم تعقله ، فبقي أن يكون مریداً بارادة قديمة ، وذلك هو المطلوب .

وذهب المحققون الى بطلان القولين معاً ، واستدل على بطلان مذهب الاول بوجهين :

الاول : أن قيام ارادة بذاتها غير معقول ، لانها عرض ولاشيء من العرض يقوم بذاته .

الثاني : أن كل محدث مفتقر الى محدث مختار ، وفعل المختار مشروط بالارادة ، فاما أن تكون مشروطة بارادة أخرى فيلزم التسلسل ، أولاً بارادة أخرى فيلزم الدور .

وعلى بطلان مذهب الاخرين بما تقدم - من نفي المعاني . وأما قولهم «لو كان مريداً لذاته لزم اجتماع النقيضين» ممنوع ، لجواز تعلق ارادته ببعض المرادات دون بعض لذاتها لا بد لتفيه من دليل .

[الدليل على حدوث كلامه تعالى]

قال : البحث الرابع - في أن كلامه حادث : الاشاعة منعوا من ذلك . والحنابلة أيضاً - مع اعترافهم بأن الكلام هو الحروف والاصوات - ذهبوا الى قدمه .

لنا : أنه مركب من حروف متتالية يعدم السابق منها بوجود اللاحق ، والقديم لا يعدم ولايقع مسبقاً بغيره ، فالسابق واللاحق محدثان . ولان الاخبار بارسال نوح في الازل اخبار عن الماضي ، ولasابق في الازل . ولان أمر المعدوم عبث . ولقوله تعالى «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث»^(١) .

أقول: قد تقدم البحث في كلامه، وذكرنا ما أمكن ذكره من جهة الاشاعة والمعتزلة. وذكر المصنف هنا الاستدلال على كونه تعالى حادثاً ، وهو مذهب

المعتزلة والكرامية ، خلافاً للاشاعرة والحنابلة ، لكن ما ذكروه لا يدفع به مذهب الاشاعرة، لما نقلنا عنهم من أنهم لا ينفون الكلام الحسي ، بل المدعى قدمه عندهم هو المعنى، وذلك لا يبطل بما قاله، بل بما تقدم . بل يبطل به مذهب الحنابلة ، وهو من وجوه :

الاول: مركب من الحروف المتتالية التي كل واحد منها يلحقه العدم ، ولا شيء من القديم يجوز عليه العدم، وأيضاً اللاحق مسبوق بالسابق، ولا شيء من القديم بمسبوق بغيره .

الثاني: لو كان كلامه تعالى قديماً لزم كذبه، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة: أنه أخبر عن ارسال نوح عليه السلام بقوله تعالى «انا أرسلنا نوحاً»^(١) والاعبار مسبوق بوقوع النسبة في الخارج في زمان سابق على زمان الاخبار، فلو كانت هذه الصيغة قديمة لوجب أن يكون ثم زمان سابق على الازل، مع أنه لا سابق على الازل، فيكون كذباً .

الثالث: من جملة كلامه تعالى صيغ الامر والنهي، فتكون أزلية، لكن ذلك محال، لكونه أمراً ونهياً للمعدوم، وهو عبث قبيح مستحيل عليه تعالى، فلو كان كلامه أزلياً لكان عابثاً، تعالى الله عن ذلك .

الرابع: أنه تعالى وصف كلامه بالحدوث، فيكون حادثاً. أما الاول فلقوله تعالى «ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون»^(٢) والذكر هو القرآن لقوله تعالى «وانه لذكر لك ولقومك»^(٣) و «انا نحن نزلنا

(١) سورة نوح: ١ .

(٢) سورة الانبياء: ٢ .

(٣) سورة الزخرف: ٤٤ .

الذكر»^(١) الى غير ذلك ، والقرآن كلام الله تعالى بالاجماع ، فيكون حادثاً .

[كون خبره تعالى كله صدق]

قال: البحث الخامس - في أن خبر الله تعالى صدق : لان الكذب قبيح والله تعالى لا يفعل القبيح .

والمقدمة الاولى ضرورية، والثانية يأتي بيانها .
ولان تطرق الكذب في خبره تعالى يستلزم ارتفاع الامان^(٢) بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف والبعثة .

أقول: الصدق هو الخبر المطابق للواقع، والكذب بخلافه، وخبر الله تعالى كله صدق لوجهين :

الاول: لو لم يكن صدقاً لكان كذباً وهو ظاهر، والكذب قبيح ولا شيء من القبيح يجوز عليه تعالى، وسيأتي بيان المقدمتين معاً في باب العدل .
الثاني: لوجاز عليه الكذب في الاخبار، لزم ارتفاع الامان بوعده ووعيده فتنتفي فائدة التكليف والبعثة، لان فايدتهما التعريض للمنافع العظيمة والاذعان بوقوعهما، وهو لا يحصل مع هذا التجويز .

[كون صفاته تعالى أزلية]

قال: البحث السادس - في أن هذه الصفات أزلية: لانها لو تجددت له لزم التسلسل، اذ القدرة المتجددة تستلزم تقدم قدرة، و [كذا] العلم المتجدد يستدعي مسبوقية العلم .

(١) سورة الحجر: ٩ .

(٢) في المطبوع من المتن: الايمان عن وعده ووعيده .

اقول : مع تحقق كون صفاته عين ذاته في الخارج لايتخيل^(١) كونهاغير
أزلية، لماثبت من أزلية ذاته، لكن المصنف (رحمه الله) أكد ذلك بماتقريبه:
انها لو لم تكن أزلية لكانت متجددة حادثة، وكل حادث لابد له من محدث مختار
فتستدعي ذلك تقدم قدرة وعلم، وننقل الكلام ونقول كما قلنا في الاول، ويلزم
التسلسل، وهو محال. ومالزم من فرضه المحال فهو محال، فكونها غير أزلية
محال، فتكون أزلية، وهو المطلوب .

[كون صفاته تعالى زائدة على ذاته في التعقل]

قال: وهي زائدة على ذاته في التعقل، لافي الخارج :
أما الاول فبالضرورة، فانا بعد العلم بذاته تعالى نفتقر الى أدلة على ثبوت
الصفات له .

وأما الثاني فلانها لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء ، وهو محال على
مامر .

وان كانت محدثة كان محلا للحوادث، واستلزم التسلسل .

أقول : اعلم أن ذاته تعالى اذا قيسست الى الامور الخارجية ، كالمقدور
والمعلوم والمراد وأمثال ذلك، فلاشك في حصول أمر زائد على الذات، لكن
في الذهن لافي الخارج .

أما الاول فلانه لولا ذلك لكان كلما حصل العلم بالذات - ولو بوجه ما -
يحصل العلم بالصفات، واللازم باطل فالملزوم مثله . أما الملازمة فظاهرة ،
وأما بطلان اللازم فلاننا نفتقر بعد حصول العلم بذاته تعالى الى أدلة متعددة
بحسب صفاته المتعددة .

(١) في «ن»: يستحيل .

وأما الثاني فلأنها لو كانت زائدة في الخارج لكانت اما قديمة أو حادثة ، وكلاهما محال، أما الاول فلأنه يلزم منه تعدد القدماء، وهو باطل لما تقدم ، ولأن القول بقدم غيره تعالى كفر بالاجماع، ولهذا كفرت النصارى بقولهم بقدم الاقانيم، والى هذا المعنى أشار ولي الله بقوله: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه .

وأما الثاني فلأنه يلزم منه فسادان: الاول: كونه محلاً للحوادث، وهو باطل كما يجيء. الثاني التسلسل كما قررناه .

[كونه تعالى لا مثل له]

قال : الفصل السابع - فيما يستحيل عليه تعالى: وفيه مباحث: الاول - في استحالة مماثلته تعالى لغيره: (١)

ذهب أبو هاشم الى أنه تعالى يساوي غيره من الذوات ويخالفها بحالة توجب أحوالا أربعة: الحية، والعالمية، والقادرية، والموجودية .

والحق خلافه، فان الذوات المتساوية تتساوي في اللوازم، فيجب القدم على الحوادث والحدوث على الله تعالى، وهما باطلان. ولان اختصاصه تعالى بما يوجب المخالفة دون غيره ترجيح من غير مرجح .

أقول: لما فرغ من الصفات الثبوتية ، أعني صفات الكمال وأحكامها ، شرع في التنزيهات. فبدأ بكونه تعالى مخالفاً لغيره من الذوات لنفس ماهيته، وأنه لا مثل له، وهو مذهب الفلاسفة والاشاعرة ، خلافاً لاكثر المعتزلة فانهم ذهبوا الى أن ذاته تعالى مماثلة لغيرها من الذوات، بناءً منهم على أن جميع الذوات متساوية في الذاتية ، لان المفهوم من الذوات عندهم هو ماصح أن

(١) في المطبوع من المتن: مماثلته لغيره تعالى .

يعلم ويخبر عنه، وجميع الذوات مشتركة في هذا المعنى، فيكون متساوية .
ثم اختلفوا فيما به تتميز ذاته عن باقي الذوات: فعند بعضهم أنها تمتاز
بنفس ماهيتها. وعند بعضهم أنها تمتاز بوجود الوجود والقدرة والعلم التام
الى غير ذلك .

وتفرد أبوهاشم ومن تبعه بأن جعل الله تعالى حالاً تسمى «الالهية» بها
تمتاز عن باقي الذوات، وتلك الحالة توجب له أحوالاً أربعة: هي الموجودة
والقادرية والعالمية والحية .

والحق خلفه، واستدل المصنف عليه بوجهين: الاول: أن الذوات المتساوية
تساوي في اللوازم، بمعنى أن كل ما كان لازماً لهذه الذات يكون لازماً لتلك
الذات، والا لما كانتا متساويتين في الماهية، هذا خلف. وحينئذ نقول: لو كان الله
تعالى مماثلاً لغيره من الذوات لصحّ عليه الحدوث، لانه من جملة لوازم تلك
الذوات، ويصح على تلك الذوات القدم، لانه من لوازم ذاته، فيلزم حدوث
الله تعالى وقدم الحادث، وهو محال لازم من مساواته لغيره، فلا يكون مساوياً،
وهو المطلوب .

الثاني: أن اختصاص ذاته تعالى بما يوجب المخالفة كما ذكره، اما أن
يكون لامر أولاً، فمن الاول يلزم التسلسل، لانا ننقل الكلام الى ذلك الامر،
ونقول: اختصاصه به اما أن يكون لامر الخ . ومن الثاني يلزم ترجيح أحد
الطرفين الجائزين على الآخر للسبب، وهو محال .

[استحالة التركيب في ذاته تعالى]

قال: البحث الثاني - في أنه تعالى يستحيل أن يكون مركباً : لان كل
مركب مفترق الى جزئه، والجزء مغاير للكل. فيكون ممكناً، ويستحيل أن يتركب

عنه غيره، لاستحالة انفعاله عن الغير، فلا جزء له، فلا جنس له ولا فصل له، فلا حد له .

ولا يكون واجباً لذاته ولغيره معاً ، لان وجوبه بذاته يستدعي استغناؤه عن غيره ، ووجوبه لغيره يستدعي افتقاره اليه، فيكون واجباً مفتقراً معاً وهو محال .

أقول: هذا البحث فيه مسائل :

الاولى: أنه ليس بمركب بوجه ما من الوجوه، سواء كان التركيب خارجياً كالاجسام المركبة من الجواهر الافراد، أو ذهنياً كتركيب الماهية من الجنس والفصل ، فان الجنس انما يتميز عن الفصل في الذهن، أما في الخارج فهما واحد، اذ ليس في الخارج حيوان مطلق [و] ناطق مطلق، وانضم منهما معنى ثالث هو الانسان ، بل وجود الانسان هو وجود الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق .

فكل مركب يلتزم من عدة أمور ، ويكون وجوده انما يتم بوجود تلك الامور، فوجود الجزء سابق على وجود الكل خارجاً وذهناً، لمطابقة الذهن الخارج .

اذا تقرر هذا فنقول: لو كان تعالى مركباً لكان مفتقراً الى جزئه وجزؤه غيره، فيكون مفتقراً الى غيره، فيكون ممكناً، هذا خلف .

الثانية : أنه يستحيل أن يتركب عنه غيره ، بمعنى أن يكون هو جزء من غيره ، والدليل على ذلك أنه لو كان جزءاً من غيره لكان منضمماً الى الغير ، قابلاً معه للصورة الاجتماعية الحاصلة لهما، فيكون متفعلاً، والانفعال عليه تعالى محال .

الثالثة: انه لا جنس له ولا فصل له، لانه تقرر أنه غير مركب، واذا لم يكن مركباً لم يكن له جزء، واذا لم يكن له جزء لم يكن له جنس ولا فصل، لانهما

جزءان، وانتفاء الاعم مستلزم لانتفاء الاخص، واذا لم يكن جنس ولافصل لم يكن له حد، لان الحد مركب منهما .

الرابعة: أنه يستحيل أن يكون له تعالى وجوبان: أحدهما بالذات والآخر بالغير بمعنى أن يكون واجباً بذاته وبغيره ، لانه لو كان كذلك لكان مستغنياً مفقراً معاً وهو محال، وذلك لان وجوب وجوده بذاته يقتضي استغناؤه عن الغير، ووجوبه بغيره يقتضي افتقاره بغيره، فيكون مستغنياً مفقراً معاً ، وهو محال .

[استحالة التحيز للبارى تعالى]

قال: البحث الثالث - في أنه تعالى يستحيل أن يكون متحيزاً: لان كل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون ، وقد بيّنا حدوثهما ، فيكون حادثاً ، وواجب الوجود لا يكون حادثاً، فلا يكون متحيزاً . ولانه يستلزم قدم الحيز ، ولا قديم سواء تعالى .

وكما يستحيل أن يكون متحيزاً فكذا يستحيل أن يكون قائماً به ، لافتقار الفائم بالمتحيز الى غيره ، وكل مفقر ممكن ، وواجب الوجود ليس بممكن. ويستحيل أن يكون حالاً في غيره ، لان كل حال فهو مفقر الى محله ولو في تعينه ، وواجب الوجود ليس بمفقر .

أقول : في هذا البحث أيضاً مسائل :

الاولى : أنه يستحيل أن يكون متحيزاً ، خلافاً للمشبهة . والمراد بالمتحيز الحاصل في الحيز وهو الجسم ، والجواهر الافراد عند المتكلمين ، والدلائل على ذلك وجهان :

الاول : أن الواجب ليس بمحدث، وكل متحيز محدث ينتج أن الواجب

ليس بمتحيز ، وهو المطلوب . أما الصغرى فقد تقدمت ، وأما الكبرى فلان كل متحيز اما متحرك أو ساكن ، والحركة والسكون حادثان لما تقدم ، ومالا يخلو من الحادث^(١) حادث ، وقد تقدم بيانه أيضاً ، فكل متحيز محدث .
 الثاني : أنه لو كان متحيزاً لكان الحيز قديماً ، وهو محال ، اذ لا قديم سواه .
 بيان الملازمة : أنه لو كان متحيزاً لما انفك من الحيز ، لان صفاته ذاتية يستحيل انفكاكها عنه ، فيكون حيزه قديماً كقدمه .

الثانية : أنه يستحيل أن يكون قائماً بالمتحيز ، والقائم بالمتحيز عند المتكلمين هو العرض ، وعند الحكماء هو المادة والصورة والعرض . والدليل على ما قلناه هو أنه لو كان قائماً بالمتحيز لكان مفتقراً اليه ، وكل مفتقر الى الغير ممكن ، فلو كان قائماً بالمتحيز لكان ممكناً ، هذا خلف .

الثالثة : أنه تعالى يستحيل أن يكون حالاً في غيره ، والمراد بالحلول هو قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية ، بحيث يمتنع قيام الحال بدون المحل ، كالسواد القائم بالجسم ، فانه يمتنع قيامه بدون الجسم ، ولا شك في استحالة الحلول عليه تعالى بهذا المعنى ، والالكان مفتقراً الى الغير ، وكل مفتقر ممكن ، فيكون ممكناً .

وخالف في ذلك جميع من النصارى حيث قالوا : أنه حل في المسيح ^{عليه السلام} ، وجمع من المتصوفة حيث قالوا : انه حل في قلوب العارفين ، فان أرادوا ما ذكرناه فهو باطل ، والافهو غير معقول .

[كونه تعالى ليس في جهة من الجهات]

قال : البحث الرابع - في أنه تعالى ليس في جهة خلافاً للكرامية : لانه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ، وكل ما هو في جهة فهو أحدهما بالضرورة .
 ولانه لو كان في جهة لم ينفك عن الحركة والسكون الحادثين ، وكل مالا

ينفك عن ^(١) الحوادث فهو حادث.

أقول : من صفاته السلبية كونه تعالى ليس في جهة [من الجهات] ، خلافاً للكرامية ، وهم أصحاب [أبي] عبد الله بن الكرام ، فانهم ذهبوا الى أن الله تعالى في جهة فوق ، فاختلفوا : فقال محمد بن الهيثم : أنه في جهة فوق العرش لانهاية لها ، والبعد بينه وبين العرش أيضاً غير متناه.

وقال بعض أصحابه : أن البعد بينهما متناه . وكلهم نفوا عنه باقي الجهات الخمس ، والباقون من أصحاب محمد قالوا انه على العرش ، كما قاله سائر المجسمة ، وبعضهم زعم أنه تعالى على صورة له مجيء وذهاب .

والدليل على بطلان مذهبهم وجهان :

الاول : أن الواجب تعالى ليس متحيزاً ولا حالاً في المتحيز ، وكل ما في الجهة متحيزاً أو حالاً في المتحيز ، ينتج أن الواجب تعالى ليس في جهة . أما الصغرى فقد تقدم بيانها ، وأما الكبرى فمعلومة بالضرورة .

الثاني : ان الواجب تعالى ليس بحادث ، وكل ما في الجهة ، حادث ، ينتج أن الواجب ليس في جهة . أما الصغرى فظاهرة ، وأما الكبرى فلان كل ما في الجهة امامتحرك أو ساكن ، وهو ظاهر ، والحركة والسكون حادثان لما تقدم ، وكلما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فكل ما في الجهة حادث .

[كونه تعالى ليس في مكان]

قال : وليس في مكان ، والالكان مفتقراً اليه . ولان مكانه ان ساوى سائر الامكنة كان اختصاصه به تعالى مفتقراً الى مخصص ، وان خالفها كان موجوداً ^(٢) لاستحالة الامتياز في العدمات ، فان كان حادثاً لزم اما حدوثه تعالى أو حدوث

(١) في المطبوع من المتن : الحادث .

(٢) في المطبوع من المتن : والالكان مخالفاً لها ، فيكون موجوداً .

الحاجة الى المكان، وهما باطلان .

أقول : من صفاته السلبية كونه ليس في مكان، خلافاً للمشبهة.

واعلم أن نفي الجسمية عنه مستلزم لنفي الجهة والمكان ، لانهما لا يعقلان الاً للجسام ، فلاوجه لاعادة البحث فيهما ، لكن ذكر عن بعض المتكلمين تجويز كون المجرد في جهة ومكان ، فاستدعى ذلك ايرادهما .

اذا عرفت هذا فنقول : يدل على نفي المكان عنه تعالى وجهان :

الاول: لو كان تعالى في مكان لكان مفتقراً اليه، واللازم باطل فالملزوم مثله، بيان الملازمة : أن كل ماهو في المكان فانه لاينفك عن حجم وشكل ومقدار ، وكلما كان كذلك استحال انفكاكه عن المكان، فيكون مفتقراً الى المكان . وأما بطلان اللازم فلان المكان غيره، وكل مفتقر الى الغير ممكن، فلو كان في المكان لكان ممكناً ، هذا خلف ^(١).

الثاني : لو كان تعالى في مكان لكان مكانه : اما مساوياً لسائر الامكنة أو مخالفاً لها ، والقسمان باطلان :

أما الاول فلانه يستدعي مخصصاً يخصه بذلك المكان دون غيره، فيلزم أن يكون محدثاً، لان كلما هو فعل المختار فهو محدث، فيكون كونه في المكان محدثاً ، هذا خلف .

وأما الثاني فلانه اذا كان مخالفاً يجب أن يكون موجوداً، لاستحالة الامتياز في العدمات ، وحينئذ اما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فان كان قديماً لزم تعدد القدماء، وان كان حادثاً فاما أن يمكن وجود الباري تعالى بدونه أولاً، فان أمكن كان احتياجه اليه تعالى حادثاً ، لان الباري قديم والمكان ليس بقديم ، فليس في الازل مكان، فكان مستغنياً، فمع وجود المكان حدثت الحاجة، والاحتياج صفة له، فيكون محلاً للحوادث، وان لم يمكن يكون تعالى حادثاً، هذا خلف.

(١) الخلف لغة: القول الردي، وعند المنطقيين هو اثبات الشيء بابطال نقيضه «منه» .

وفي هذا الدليل نظر: أما أولاً فلانا نختار كونه مساوياً ، قلتم: يفتقر الى مخصص، قلنا: ممنوع، لجواز أن يكون المقتضي لحصوله فيه ذاته تعالى بالاختيار، وحينئذ لا يفتقر الى مخصص آخر يزيد على ذلك ، كما قالوا في اختيار أحد المتساويين على الآخر .

وأما ثانياً فلانا نمنع عدم الامتياز في العدمات ، فان عدم الشرط وعدم العلة يمتاز كل واحد منهما عن غيره من العدمات ، لاقضاءئهما عدم المشروط وعدم المعلول دون غيرهما . والاقوى الاعتماد على الاول .

[رد أدلة الكرامية والمشبهة]

قال: والظواهر السمعية الدالة على خلاف ذلك متأولة، لان النقل والعقل اذا تقابلا لم يمكن اهمالهما ولا العمل بهما ، ولا العمل بالنقل واهمال العقل ، لان ترك الاصل لاجل الفرع يقتضي بطلانهما معاً ، والعقل أصل للنقل ، فلم يبق الا العمل بالعقل وتأويل النقل .

أقول: هذه اشارة الى ما يحتج به الكرامية والمشبهة على مدعاهما وتقريره: أن النقل القرآني دل على كونه في المكان والجهة، فيكون كذلك . أما المقدمة الاولى فلقوله تعالى « الرحمن على العرش استوى ^(١) » و « يد الله فوق أيديهم ^(٢) » « يخافون ربهم من فوقهم ^(٣) » « اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ^(٤) » « تخرج الملائكة والروح اليه ^(٥) » الى غير ذلك

(١) سورة طه : ٥ .

(٢) سورة الفتح : ١٠ .

(٣) سورة النحل : ٥٠ .

(٤) سورة فاطر : ١٠ .

(٥) سورة المعارج : ٤ .

من الايات . وأما المقدمة الثانية فالاجماع على صدقه ووجوب العمل بمقتضى دلالته .

والجواب : انما ذكرتموه مناف للدلائل العقلية، وكلما كان كذلك يجب تأويله .

أما الاولى فظاهر لما بينا من البراهين الدالة على استحالة الجسمية ولو احقها عليه تعالى .

وأما الثانية فلان النقلي والعقلي اذا تعارضا اما أن يعمل بهما ، وهو جمع بين النقيضين . أولا يعمل بهما، وهو رفع للنقيضين ، أو يعمل بأحدهما ويطرح الآخر، فلاجائز أن يعمل بالنقلي ويطرح العقلي، لاستلزامه اطراح النقلي، لان النقلي فرع العقلي، لانه مالم يثبت صدق المنقول عنه عقلا لم يكن ثم طريق الى تصديقه، وحيث قد اطرح أصله لزم اطراحه بطريق الاولى ، فبقي أن يعمل بالعقلي ويؤل النقلي كما هو رأي أكثر المتكلمين .

أوتفويض علمه الى الله، كما هو رأي أكثر السلف ، وحينئذ يجب تأويل الايات المذكورة على وجه لا ينافي الدلالة العقلية ، وبيان ذلك مذكور في المطولات .

[استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى]

قال : البحث الخامس - في استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى : لان الانفعال ممتنع عليه، فيمتنع عليه التغير، فلا يمكن اتصافه بالحوادث. ولان علة هذا الحادث ان كان هو الله تعالى على سبيل الايجاب لزم قدمه ، وان كان على سبيل الاختيار لزم وجوده قبل وجوده، لانه لا بد وأن يكون من صفات الكمال وان كان غير الله تعالى كان واجب الوجود مفتقراً الى الغير هذا خلف.

أقول : اختلف الناس في هذا المقام، أعني اتصافه تعالى بالحوادث ، فجوزّه الكرامية على الاطلاق، ومنع منه الاشاعرة والفلاسفة والامامية على الاطلاق، وأما المعتزلة فقد فصلوا فقالوا: يمنع قيام الحوادث بذاته اذا كانت ذاتاً، ويجوز اذا كانت صفات متجددة، ولا يطلقون عليها اسم الحادث كالمريديّة والكراهية . وأبو الحسين البصري جوزّ قيام الاحكام المتجددة بذاته تعالى كالامور النسبية .

واستدل المصنف على الامتناع مطلقاً بوجهين :

الاول : أنه لو قام بذاته شيء من الحوادث للزم تغييره ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

بيان الملازمة : أن التغير عبارة عن الانتقال من حالة الى أخرى ، فعلى تقدير حدوث ذلك الامر القائم بذاته يحصل في ذاته شيء لم يكن من قبل ، فيحصل الانتقال من حالة الى أخرى، فقد بانّت الملازمة .

وأما بطلان اللازم: فلان التغير مستلزم للانفعال أي التأثير، وهو محال ، لان المنفعل عن الشيء مستعد لما يحصل له فيه من التأثير، والا لما حصل له ، والاستعداد يقتضي أن يكون ذلك الشيء له بالقوة، وذلك من صفات الماديات والله تعالى ليس مادياً ، فلا يكون منفعلاً ، فلا يكون متغيراً ، فلا يكون محلاً للحوادث .

الثاني : أن كل حادث لابد له من علة، فعلة ذلك الحادث القائم بذاته تعالى اما أن يكون هو الله أو غيره، والقسمان محالان ، أما الاول فلان تأثيره فيه اما على سبيل الایجاب أو الاختيار، فان كان الاول لزم قدمه، لقدم موجهه وقد فرض حادثاً، هذا خلف. وان كان الثاني لزم وجوده قبل وجوده، لان ذلك الحادث يجب أن يكون من صفات الكمال، لاستحالة اتصافه تعالى بالنقائص وصفات

الكمال ناشئة عن ذاته، فتكون موجودة معها، فيكون ذلك القائم موجوداً أزلاً لازلية الذات، لكنه فرض حادثاً، فلا يكون موجوداً أزلاً، فيكون موجوداً قبل وجوده، هذا خلف . وأما الثاني فلاستلزامه افتقاره تعالى الى الغير، فلا يكون واجباً، هذا خلف .

[استحالة قيام اللذة والالام بذاته تعالى]

قال: ويستحيل قيام اللذة والالام بذاته تعالى: أما الالام فلانه ادراك المنافي ولا منافي له تعالى . وأما اللذة فلانها لو كانت قديمة لازم وجود الملتذ به قبل وجوده، لقدّم القدرة والداعي . وان كانت حادثة كانت محلاً للحوادث، وهو محال، والاجماع .

أقول: نذكر في هذا الباب حاصل مذكره المتكلمون، ثم ما ذكره الفلاسفة ثم تقرير كلام المصنف .

أما الاول فنقول : ذهب المتكلمون - الا القليل منهم - الى استحالة اتصافه تعالى بهذين الوصفين، أما أولاً فلامتناع معناهما في حقه تعالى، وذلك لانهم فسروا الالام بأنه حالة حاصلة عن تغير المزاج الى الفساد، واللذة بأنها حالة حاصلة عن تغير المزاج الى الاعتدال، وتلك الحالة منهم من حكم بأنها غنية عن التعريف لكونها وجدانية .

ومنهم من فسرها بانها ادراك متعلق الشهوة في اللذة، وادراك متعلق النفرة في الالام، وهو قول جمهور المعتزلة، وانكروا كونهما غير مزاجيين، وحيث أن الباري تعالى منزّه عن المزاج، فهو منزّه عن توابعه. وأما ثانياً فلعدم الاذن الشرعي في ذلك .

وأما الثاني فنقول: البحث هنا يتوقف على مقدمات :

الاولى : فسر الشيخ في الاشارات اللذة : بأنها ادراك ونيل لماهو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة الى المدرك والنائل . والالم : بأنه ادراك ونيل لماهو شر وآفة من حيث هو شر وآفة بالنسبة الى المدرك والنائل فشرط مع الادراك النيل، لان الادراك من دون النيل لا يكون لذة أيضاً، كمن أدرك صورة شخصية^(١) ولم ينلها . والنيل وحده لا يكون لذة أيضاً، كمن نال محبوبه ولم يشعر به، وقيده بالحيثية لجواز أن يكون للمدرك جهتان: احدهما خير وكمال دون الاخرى، فادراك غير جهة الخير ليس لذة وبالعكس .

الثانية: كل قوة من القوى الجسمانية الظاهرة والباطنة لها كمال يخصها ولذة هي ادراكها لذلك الكمال، فان لذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء ولذة الحفظ التذكر للامور الموافقة الماضية، ولذة الشهوة أن تتأدى اليها الكيفية المحسوسة الملائمة، ولذة البصر ادراك الصورة المحبوبة المستحسنة ولذة السمع ادراكه للصوت الطيب، ولذة الشم ادراك الرائحة الطيبة والذوق الطعم الملائم .

وحيث أن الحال كذلك ، فالقوة العاقلة لها كمال ولذة هي ادراكها للمعقولات الكلية ، وانكار ذلك مكابرة ، فان العلماء الراسخين في لجة التحقيق لهم لذات لا يختارون اللذات الحسية بأجمعها على أقل مسألة من مسائلها .

الثالثة : أن هذه القوى المذكورة مشتركة في [أن] ادراكها لملائمتها لذة ، الا أنها متباينة باعتبار آخر، وهو أن كلما كان كماله أفضل وأتم وأكثر ، أو أودوم، أو أوصل اليه وأحصل له، أو أنه في نفسه أكمل فعلا وأفضل، أو أشد

(١) في «ن»: مستحسنة .

ادراكاً فان^(١) لذته أبلغ وأوفر، ولاريب أن ادراك القوة العقلية للمعقولات أتم من ادراك الحس للمحسوسات ، لان القوة العقلية تصل الى كنهه المعقول ، وتفضله الى أجزائه وذاتيـاته، وتتحد به وتصير هي هو على وجهه، والحس انما يدرك ظاهر الاشياء من السطوح والاعراض، فلاجرم تكون اللذة العقلية أعظم وأبلغ من الحسية .

الرابعة: أن كمال كل شيء وجماله هو أن يكون على مايجب له بالنسبة الى ذاته، وأن واجب الوجود لكونه مبدأ لكل كمال، وسبب كل بهاء وجمال له الكمال الاكمل والبهاء الاجمل، وأن كل بهاء وجمال وكمال وخير مدرك ، فهو محبوب ومعشوق .

واذا تقررت هذه المقدمات ظهر أن واجب الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء، الذي يعقل ذاته على تلك الغاية من الكمال بأنـم تعقل تكون لذاته أعظم عاشق لمعشوق، وأبلغ لاز للملتذ، لكونه أعظم مدرك لاجل مدرك بأنـم ادراك .

وأما الثالث: فاعلم أن المصنف (رحمه الله تعالى) قال: انه يستحيل عليه الالـم واللذة مطلقاً، واستدل على ذلك: أما الالـم فلانه ادراك المنافي ولامنافي له تعالى، لان جميع ماعداه لوازم ومعلولات له، فتكون واجبة الاجتماع معه، فلا تكون منافية .

قيل: فيه نظر من وجهين: الاول: ان من جملة ماعداه الممتنعات، وليس معلولة ولا لازمة له. الثاني: انه مدرك للمعدوم، أي عالم به، والعدم مناف له، فيكون مدركاً للمنافي، فيكون متألماً .

أجيب عن الاول بأن مرادنا بما عداه الامور الحاصلة صورها عنده ،

والممتنعات ليس لها صورة محققة في ذاتها، بل هي معقولة بالقياس الى الغير وعن الثاني بالمنع من ذلك، لاننا شرطنا في الالم كما تقدم الادراك والنيل ، وهو تعالى وان كان مدركاً للعدم لكنه ليس بنائل له، فلا يكون متألماً بأدراكه .
وأما اللذة فقد استدل على نفيها بوجهين :

الاول: أنه لو كان ملتذاً ، فلذته اما أن تكون قديمة أو حادثة ، والقسمان باطلان، فكونه ملتذاً باطلاً. أما الاول فلانها لو كانت قديمة لزم وجود الملتذ به قبل وجوده، وذلك لان اللذة داعية الى تحصيل الملتذ به، فانا نعلم ضرورة أن كل ذي لذة فان لذته تدعوه الى ايجاد الملتذ به ليحصل استمرارها، فلذته داعية حينئذ، وهي قديمة لانه التقدير، وقدرته قديمة. واذا كان الداعي والقدرة قديمين كان الفعل قديماً، لان انضمام الداعي الى القدرة يوجب وجود الفعل فيكون الملتذ به موجوداً أزلاً ، لكنه فعل الله تعالى بالاختيار ، فيكون حادثاً ، فلا يكون موجوداً أزلاً، فيلزم وجوده قبل وجوده . وأما الثاني فلاستحالة كونه محلاً للحوادث .

الثاني : اجماع المسلمين على ذلك ، وهو حجة هنا لعدم توقفه على نفيها .

وفي الوجه الاول نظر فان الخصم لم يقل أنه ملتذ بشيء مغاير لذاته حتى يلزم وجوده قبل وجوده، بل يقول انه ملتذ بذاته لعلمه بذاته على الوجه الاكمل كما تقررناه، وذلك لا ينفيه ما ذكرتم .

ثم قال المصنف في المناهج: يظهر عندي أنه لا فرق في المعنى بين قول الاوائل والمتكلمين، وأن دعوى المتكلمين حقة، ودعوى الاوائل حقة، وما أجمع عليه المسلمون حق غير أن اسم اللذة لا يطلق عليه تعالى، لان أسماءه توقيفية ولم ترد هذه اللفظة في الشرع .

[استحالة اتصافه تعالى بالالات الجسمانية]

قال : ويستحيل اتصافه تعالى بالالات ^(١) الجسمانية ، كالشم والذوق ، وكذا باقي ^(٢) الاعراض المفتقرة الى الاجسام ، كاللون والاضواء وغيرهما .
أقول : يستحيل اتصافه تعالى بالالات الجسمانية ، ظاهرة كانت كالبصر والسمع والشم والذوق واللمس ، أو باطنة كالحس المشترك والخيال والحافظة والوهم والمفكرة . وبالجمله يستحيل اتصافه بكل عرض يفترق الى الجسم كاللون والضوء وغيرهما ، لما تقدم من استحالة كونه متحيزاً أو قائماً بالمتحيز.

[الدليل على نفى الاتحاد]

قال : ولا يمكن اتحاده بغيره ، لقضاء الضرورة ببطلان الاتحاد ، ولانهما بعد الاتحاد ان بقيا فلا اتحاد ، وان عدما أو عدم أحدهما فلا اتحاد ، لاستحالة اتحاد المعدوم [واستحالة اتحاد المعدوم] ^(٣) بالموجود .

أقول : الاتحاد يقال بحسب المجاز على صيرورة شيئين شيئاً واحداً ، بأن يعدم عن الاول شيء ويحدث فيه آخر ، كما يقال صار الماء هواءً ، فان الصورة المائية زالت واتصفت مادته بالصورة الهوائية ، أو بأن يمتزج شيان ويحدث صورة ثالثة مغايرة للاولى ، كما يقال صار الخشب سريراً .

ويقال بحسب الحقيقة على صيرورة الشيئين الموجودين شيئاً واحداً ، لا بأحد المعنيين المذكورين ، بل بأن تنتفي الذاتان وتتحد أحدهما بالآخرى .
والقسم الاول وان كان ممكناً في حق غيره تعالى ، الا أنه يستحيل عليه ،

(١) في المطبوع من المتن : ويستحيل اتصافه بما يفترق الى الاتالات الجسمانية .

(٢) لم تثبت في المطبوع من المتن .

(٣) هذه الزيادة موجودة في المطبوع من المتن .

لاستحالة انفعاله وصيرورته جزءاً من غيره .

والقسم الثاني قال به في حقه تعالى طائفة من الحكماء بعد المعلم الاول منهم فروريوس فانهم قالوا : ان الله تعالى اذا عقل شيئاً اتحدت ذاته بذلك الشيء المعقول . ورد عليهم ابن سينا في أكثر كتبه .

قالت النصراني أيضاً به في حقه تعالى ، حيث قالوا : اتحدت الاقانيم الثلاثة : اقنوم الاب والابن وروح القدس ، واتحد ناسوت المسيح باللاهوت . وقال جمع من المتصوفة : اذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفت^(١) هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده ، وتسمى هذه المرتبة عندهم بـ « الفناء في التوحيد » .

وهؤلاء الطوائف ان أرادوا بالاتحاد المذكور في حقه تعالى غير المعنى الذي أشرنا اليه ، فلا بد من افادته لنظر فيه ، وان كان المراد ما ذكرناه فهو محال لوجهين :

الاول : أن الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد بالمعنى المذكور .

الثاني : أن المتحدين بعد اتحادهما ان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان صارا معدومين ووجد ثالث فلا اتحاد ، بل اعدام لشيء وايجاد لآخر ، وان عدم أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ، لان المعدوم لا يتحد بالموجود ، واذا بان أن الاتحاد محال في نفسه استحال اثباته له تعالى .

[كونه تعالى غني]

قال : البحث السادس - في أنه تعالى غني : اذ لو احتاج - تعالى عن ذلك - لكانت الحاجة : أما في ذاته ، أو في صفاته . والقسمان باطلان ، لانا

(١) انتقلت خل .

بيننا وجوب وجوده تعالى ، فلا يفتقر الى غيره في ذاته ولا في صفاته، لاستحالة انفعاله عن الغير.

أقول : من صفاته تعالى أنه غني ، ومعناه سلب الحاجة عنه، ولهذا ذكرها في التنزيهات ، وتقرير دليله : أنه لو احتاج لكانت الحاجة : أما في ذاته ، أو في صفاته . وكلاهما باطل .

أما الاول: فلاستلزام كونه ممكناً، وهو محال لما ثبت أنه واجب الوجود. وأما الثاني : فلاستحالة انفعاله عن الغير كما تقدم .

[كون حقيقته تعالى غير معلومة للبشر]

قال: البحث السابع - في أن حقيقته تعالى غير معلومة للبشر: لان المعقول من واجب الوجود ليس الا الصفات الحقيقية، مثل الوجود والوجوب وكونه قادراً وعالمًا وغير ذلك ، أو الاضافية مثل كونه تعالى خالقاً وأولاً وآخرًا ، أو السلبية مثل أنه تعالى ليس في جهة وليس بجسم وغيرهما ، وأما غير ذلك فهو غير معقول .

ولاشك في أن هذه المتعلقة أمور عارضة لذاته تعالى ليست نفس حقيقته، والمعروض غير معلوم لنا .

أقول: ذهب الفلاسفة والجويني والغزالي من الاشاعرة وأبو الحسين البصري من المعتزلة والمحققون الى أن حقيقته تعالى غير معلومة لاحد من البشر لوجهين: الاول: أنها لو كانت معلومة لكان العلم بها اما ضروري أو كسبي، وكلاهما ممتنع ^(١). أما الاول فظاهر، وأما الثاني فلان الكسبي لا بد له من كاسب والكاسب في باب التصورات أما حد أو رسم، كما بيّن في المنطق ، والحد مركّب من

(١) في «ن» : منفي .

الجنس والفصل، وقد تقدم انه لا جنس له ولا فصل له ولا حد له. والرسم تعريف بالخارج عن الشيء، والتعريف بالخارج لا يفيد الاطلاع على الحقيقة، فلا يكون معلوماً بالحد ولا بالرسم، فلا يكون معلوماً بالكسب.

الثاني: قوله عليه السلام: يامن لا يعلم ماهو الا هو^(١). ولهذا أن موسى عليه السلام لماسئل بما الدلالة على طلب الحقيقة؟ أجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون، فذكر صفات أبين، وقال: ان كنتم تعقلون. تنبيهاً لهم على استحالة الاطلاع على حقيقته.

وذهب جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة الى أن حقيقته تعالى معلومة للبشر، محتجين: بأننا نحكم عليه بأحكام ايجابية وسلبية، والحكم على الشيء يستدعي تصويره، وبأن وجوده عين ماهيته ووجوده معلوم، فماهيته معلومة.

وأجيب عن الاول: بأن التصديق لا يشترط فيه العلم بالمحكوم عليه بحسب حقيقته، بل يكفي العلم به ولو بوجه ما، وهو هنا موجود من حيث العلم بأنه مؤثراً وغيره.

وعن الثاني: ماتقدم من كون الواجب تعالى له وجودان، والمعلوم منهما ليس ماهو نفس حقيقته، بل الشامل له ولغيره.

وأما المصنف فقد استدل في هذا الباب: بأن المعقول لنا ليس الا الصفات. أما الحقيقة مثل الوجود والوجوب، وكونه قادراً وعالمًا وحيًا وغير ذلك. وأما الاضافية مثل كونه خالقاً ورازقاً وأولاً وآخرًا وغير ذلك. وأما السلبية مثل كونه ليس بجسم ولا عرض ولا في جهة الى غير ذلك وما سوى ذلك ليس معقولاً لنا. ولا شك في أن هذه الصفات أمور عارضة لذاته تعالى، ونفس المعروض أعني

(١) شطر من دعاء الامام الحسين عليه السلام في يوم العرفة راجع مفاتيح الجنان ص

الذات غير معلوم ، ومراده بعروضها للذات انما هو في الذهن لافي الخارج ،
لانه قد تقدم أن صفاته تعالى نفس ماهيته في الخارج وبطلان زيادتها فيه .
وفي هذا الدليل نظر ، فانه لا يلزم من أنا لانعقل منه تعالى غيره هذه الامور
أن لا يعقل غيرنا غيرها ، فلا يلزم المدعي الكلي ، وحينئذ لم لا يجوز أن يكون
لبعض النفوس ، أو لبعض المجردات من القوة أن يدرك حقيقته تعالى ، اما
بالالهام أو تصفية أو غير ذلك .

[استحالة الرؤية على الباري تعالى]

قال : البحث الثامن - في أنه تعالى يستحيل عليه الرؤية : لان الضرورة
قاضية بأن كل مرئي فهو جهة ، لانه اما مقابل أو في حكمه . والباري تعالى ليس
في جهة ، فلا يكون مرئياً .
ولانه لو صح أن يكون مرئياً لرأيناه الان ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .
والملازمة ظاهرة ، اذ شرائط الادراك موجودة فينا . ولقوله تعالى « لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار »^(١) ، تمدح بنفي الرؤية ، فيكون ثبوتها نقصاً ، وهو
على الله محال . ولقوله تعالى « لن تراني »^(٢) ، و« لن » لنفي الابد .
والاشاعة خالفوا جميع العقلاء في ذلك ، حيث أثبتوا تجرده تعالى وجوزوا
رؤيته .

أقول : خالف الاشاعة جميع العقلاء في القول بصحة رؤيته تعالى ، فان
الفلاسفة والمعتزلة يحيلون ذلك عليه لتجرده عندهم ، والمشبهة وان قالوا بصحة
رؤيته ، فانهم قالوا به لكونه جسماً عندهم ، واعترفوا بأنه لو كان مجرداً

(١) سورة الانعام : ١٠٣ .

(٢) سورة الاعراف : ١٤٣ .

لاستحالت الرؤية عليه ، والاشاعرة قالوا بتجرده مع كونه يرى ^(١) .

ولخص فخر الدين الرازي في المحصل مرادهم بالرؤية بأن قالوا ^(٢) : انا لانريد بالرؤية الكشف التام ، لانه لانزاع في جوازه ، لان المعارف تصير يسوم القيامة ضرورية ، ولارتسام صورة المرئي في العين ، أو اتصال الشعاع الخارج عنها بالمرئي ، أو حالة تستلزم أحدهما . فان ذلك كله محال عليه تعالى ، بل نريد بالرؤية الحالة الحاصلة له عند رؤية الشيء بعد العلم به .

وهذا فيه نظر : لانه لم لايجوز أن تكون تلك الحالة راجعة الى تأثير الحاسة [كما تقدم] . سلمنا لكن لم لايجوز أن تكون عبارة عما حصل للنفس من زيادة اليقين على العلم الاول ، وذلك لكون العلم معقولا بالتشكيك ، لكن ذلك مشروط بالانطباع ، أو اتصال الشعاع بسطح المرئي ، وهما مستحيلان في حقه تعالى .

سلمنا لكن نفتقر في اثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام الى دليل . والمصنف (رحمه الله) استدل على استحالة رؤيته تعالى بوجوه أربعة عقليان ونقليان :

الاول: أن البارئ تعالى ليس في جهة ، وكل مرئي في جهة ، فالبارئ تعالى ليس بمرئي أما الصغرى فقد تقدمت ، وأما الكبرى فلان كل مرئي اما مقابل أو في حكمه كالصورة في المرآة ، وهو ضروري . وكل مقابل فهو في جهة ، وهو ضروري أيضاً .

الثاني: أنه لو صح أن يرى لرأيناه الان ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله . أما بطلان اللازم فظاهر . وأما بيان الملازمة: فلان شرائط الادراك حاصلة ، وهي

(١) في «ن» : مرئي .

(٢) في «ن» : قال : بأننا .

سلامة الحاسة وكون المرئي يصح أن يرى . لان باقي الشرائط التي تقدمت يستحيل تحققها في حقه تعالى ، كالكثافة ووقوع الضوء وغير ذلك ، وكلما حصلت الشرائط وجبت الرؤية ، وبيانه كما تقدم .

وفي هذا الوجه نظر : لجواز أن يكون ادراكه تعالى مشروطاً بشرطائز على شرائط الجواهر والاعراض ، فيتوقف ادراكه على حصوله ، وذلك غير حاصل الان ، فلذلك لم نره .

الثالث : قوله تعالى « لاتدرکه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير » والمراد بادراك الابصار هو الرؤية ، لاقتران الادراك بالبصر ، والا لجاز اثبات الرؤية مع عدم الادراك ، وهو باطل بالضرورة .

وحينئذ نقول: تمدح بنفي الادراك البصري له ، فيكون اثباته له من شخص أوفي وقت من الاوقات محالاً .

أما المقدمة الاولى فلانه وقع بين مدحين ، لان قبله « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل » وبعده « وهو اللطيف الخبير ^(١) » ووقوع ما ليس بمدح بين مدحين ركيك ، تمتنع على الحكيم التحلم به ، كما يقال : فلان زاهد عابد عالم طويل شجاع كريم جواد .

وأما المقدمة الثانية فلان التمدح انما يكون بصفات الكمال ، فيكون نقيضه نقضاً بالنسبة الى كل الاشخاص وفي كل الاوقات ، فلو ثبت لشخص أوفي وقت لكان النقض متوجهاً اليه تعالى ، وهو محال . فظهر أن هذه الآية سالبة كلية دائمة ، فلا يصح أن يرى أبداً في الدنيا ولا في الآخرة .

الرابع: قوله تعالى « لن تراني ^(٢) » ووجه ذلك أن موسى عليه السلام لما سأل

(١) سورة الانعام: ١٠٣ .

(٢) سورة الاعراف: ١٤٣ .

الرؤية أجيب بـ « لن تراني » و « لن » لنفي التأييد. واذا استحال أن يراه موسى عليه السلام أبداً، استحال ذلك في حق غيره من متحشقة الاشاعرة بطريق الاولى. وأما قوله تعالى « ولن يتمنونه أبداً ^(١) » مع قوله « ليقض علينا ربك ^(٢) » فهو مجاز بدليل سبق الذهن الى التأييد حين سماع هذه اللفظة .

[دليل الاشاعرة على الرؤية]

قال: واستدلوا بأن الله تعالى موجود، فيصح أن يكون مرئياً، لان علة صحة الرؤية هو الوجود ، لان الجوهر والعرض مرئيان، والحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ، ولا مشترك بينهما سوى الحدوث أو الوجود والحدوث لا يصلح للعلة ، لانه أمر عديمي ، فبقي الوجود .

وهذه حجة ضعيفة جداً، وقد بينا ضعفها في كتاب «النهاية» والسمع متأول. أقول : استدل الاشاعرة على مذهبهم بالعقل والنقل . أمّا العقل فتقرير دليله أن نقول : ان الله تعالى موجود ، وكل موجود يصح رؤيته ، فالله تعالى يصح رؤيته . أما الصغرى فظاهرة .

وأما الكبرى فلان الجوهر والعرض مرئيان، فيكون حكم الرؤية مشتركاً بينهما ، وكل حكم مشترك لا بد له من علة ، لاستحالة تعليل الحكم المتماثل بعلة مختلفة .

ولا مشترك بين الجوهر والعرض الا الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصلح للعلة ، لانه أمر عديمي، لانه عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم ، فيكون العدم جزء مفهومه ، وما جزء مفهومه عدم فهو عديمي ، فالحدوث عديمي ، فلا يصلح

(١) سورة البقرة: ٩٥ .

(٢) سورة الزخرف : ٢٧ .

للعلية ، فيكون الوجود هو العلة ، فكل موجود مرئي .

وأما النقلي فمن وجوه: الاول: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية، فتكون جائزة، أما الاول فلقوله « رب أرني أنظر اليك ^(١) » وأما الثاني فلانها لو كانت ممتنة لماسألها موسى عليه السلام، والا لكان بعض حثالة المعتزلة أعلم منه بصفات الله تعالى، هذا خلف .

الثاني أنه علق الرؤية على استقرار الجبل فتكون ممكنة، أما الاول فلقوله تعالى «فان استقر مكانه فسوف تراني» ^(٢) وأما الثاني فلان استقرار الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن ، فالرؤية ممكنة .

الثالث: قوله تعالى «وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة» ^(٣) ووجه الاستدلال أن المراد بالنظر : اما معناه الحقيقي ، وهو تقليب الحدقة نحو المرئي طلباً لرؤيته ، وهو محال ، لانه انما يلزم ^(٤) لذى الجهة ، والله تعالى ليس في جهة أو الانتظار ، وهو باطل ، لانه يتعدى بحرف «الى». والنظر بمعنى الانتظار لا يتعدى بـ « الى » لقوله تعالى « فناظرة بما يرجع المرسلون » ^(٥) .

وأيضاً الآية في سياق بيان النعم ، فتكون النعم حاصلة لامتنترة ، مع أن الانتظار تكون نقمة ، فبقي أن تكون موجب للنعم .

ولهذا قيل : الانتظار موت أحمر ، الانتظار تورث الصغار، فلا يكون نعمة فبقي أن يكون المراد بذلك الرؤية على سبيل المجاز اطلاقاً لاسم السبب على

(١) سورة الاعراف : ١٤٣ .

(٢) سورة الاعراف : ١٤٣ .

(٣) سورة القيامة : ٢٣ .

(٤) في « ن » يكون .

(٥) سورة النمل : ٣٥ وفي القرآن المجيد « بم » .

المسبب ، وهو أحسن وجوه المجاز .

الرابع : قوله ﷺ انكم سترون ربكم يوم القيامة ، كما ترون القمر ليلة البدر ، لاتضامون في رؤيته ^(١) .

والجواب عن الاول من وجوه :

الاول : المنع من رؤية الجواهر ، بل المرئي اللون والضوء .

الثاني : يمنع كون مطلق العرض يصح رؤيته ، فان القدرة والعلوم والظنون والطعوم والروائح وغيرها لا ترى وان كانت أعراضاً موجودة .

الثالث : يمنع اشتراكهما في الرؤية ، فان رؤية الجواهر مخالفة لرؤية العرض .

الرابع : لانسلم أن الصحة ثبوتية ، بل هي عدمية ، لان جنسها الامكان وهو عديمي ، فلا يفتقر الى علة .

الخامس : لانسلم أن الحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ، فان الماء الحار بالشمس والحار بالنار ، اشتركا في الحرارة مع اختلاف علتها .

السادس : يمنع الحصر في الوجود أو الحدوث ، وتكون العلة غيرهما كالامكان ، وهو وان كان أمراً اعتبارياً الا أن الصحة أيضاً اعتبارية ، ويصح تعليل بعض الاعتباريات ببعض .

السابع : لم لا يجوز أن تكون العلة هي الحدوث؟ لانه وان كان أمراً عديماً لكن الصحة أيضاً عدمية ، ويجوز تعليل العدمي بالعدمي .

الثامن : لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الحدوث أو بشرط الامكان؟ والشرط جاز أن يكون عديماً ^(٢) .

التاسع : لم قلت أنه اذا كان الوجود علة لصحة رؤية الجواهر والعرض ،

(١) صحيح مسلم : ٤٢٩/١ باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما .

(٢) فان عدم الدسومة شرطاً في صيغ الثوب « منه » .

وجب أن يكون في الباري تعالى كذلك ، وذلك لان وجود الباري تعالى عين ماهيته ، ووجود الممكنات زائد عليها ، فيكونان مختلفان ، فلا يجب اشتراكهما في الحكم .

العاشر: لم لا يجوز أن تكون حقيقة ذاته تعالى مانعة؟ بأن لا تكون صالحة للرؤية أو خصوصية الجوهر والعرض شرطاً ، فلا يمكن الرؤية : اما لحصول المانع ، أو لعدم الشرط وان كانت العلة موجودة .

الحادي عشر: يلزم من دليلكم صحة رؤية جميع الموجودات من الصفات والذوات ، وهو محال ضرورة .

الثاني عشر: يلزم من دليلكم أن يكون تعالى ملموساً ، لان الجوهر والعرض ملموسان ، فصحة الملموسية حكم مشترك ، فلا بد له من علة مشتركة هي الوجود فتكون صحة الملموسية ثابتة في حقه تعالى ، وهو عكس .

وعن الثاني من وجهين :

الاول: أن السؤال وقع لقومه لا له . حيث قالوا « أرنا الله جهرة » لانهم لما سألوه الرؤية وأجابهم باستحالتها سألها اقامة لعذره ، وانما اضافه الى نفسه لانهم قالوا له لاتسأله لنا بل لنفسك ، ليكون أقرب الى الاجابة ، فاذا رأيته رأيناه أو نقول : انما اضافه الى نفسه لانه اذا منع هو من الاجابة كان أحسم لمادة سؤالهم .

الثاني : أنه كان عالماً باستحالة الرؤية عقلا ، فأراد الاستدلال عليها نقلا ، كما في سؤال ابراهيم عليه السلام .

وعن الثالث: بالمنع من تعليقها على أمر ممكن . قولكم : استقرار الجبل ممكن ، قلنا : متى يكون ممكناً بالنظر الى ذاته ، أو بالنظر اليه والى تجلئ الرب له ، الاول مسلم أنه ممكن ، لكن الرؤية ليست معلقة عليه بذلك الاعتبار

بل باعتبار تجليه له ، لانه كان عالماً بتجليه له ، وحال تجليه له يمتنع استقراره لانه حال التجلي صار متحركاً ، ولا استقرار حال الحركة ، لامتناع اجتماع الحركة والسكون في حال واحد ، فتكون الرؤية معلقة على المحال ، فتكون محالاً .

وعن الرابع: لم لا يجوز أن يكون المراد بالنظر هو معناه الحقيقي ؟ اذ لا يلزم من طلب الشيء حصوله ولا امكانه ، أو يكون في الكلام اضمار هو ثواب ربها ، ويتعين هذا الاضمار ، لان النظر المقرون بـ « الى » كما مر معناه انما يصح في المتحيزات . والاضمار وان كان خلاف الاصل ، لكن المجاز الذي ذكرتموه أيضاً خلاف الاصل ، وقد ثبت في الاصول أنهما في مرتبة واحدة سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون بمعنى الانتظار ، ولا يكون « الى » حرف جر بل واحد الاء ، كما حكاه السيد المرتضى (رحمه الله) وحكاه ابن دريد والازهري . قال الشاعر:

أبيض لا يهرب الهزال ولا يقطع رحماً ولا يخون الى ^(١)

أراد أن لا يخون نعمه . وحينئذ يكون معناه : منتظرة رحمة ربها .

قوله : والانتظار يوجب الغم ، والاية سقت لبيان النعم ، فتكون حاصلة لانتظرة .

قلنا: ممنوع ، فان سياق الاية حكاية أحوال الناس قبل استقرار أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار ، بدليل قوله تعالى « وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة ^(٢) » ومن في النار قد فعل بها الفاقرة ، فلانتظن أن يفعل بها الفاقرة . وقوله « الانتظار موجب للغم » قلنا : ذلك في وعد من يجوز منه خلف

(١) جمهرة اللغة لابن دريد : ٢٠ / ١ والشعر من الاعشى .

(٢) سورة القيامة : ٢٤ .

الوعد، أما اذا كان وعد من لا يخلف الوعد مع علم الموعد بذلك فانه لا يوجب الغم ، بل هو سبب للفرح والسرور ونضارة الوجه ، كمن ينتظر خلة الملك ويعلم وصولها اليه يقيناً ، فانه يسر بذلك وان لم يحضر الوقت، كما أن انتظار العقاب بعد الانذار موجب للغم .

وعن الخامس: بالمنع من صحة النقل، وعلى تقدير التسليم فالمراد بالرؤية المعرفة الحقيقية التي لا يغادرها شك ، فانه يستحيل حمله على ظاهره ، والا^١ لكان الله تعالى جسماً .

[اثبات وحدة واجب الوجود]

قال : البحث التاسع - في أنه تعالى واحد : لو كان في الوجود واجبا الوجود لوجب أن يتمايزا بعد اشتراكهما في مفهوم واجب الوجود^(١) ، فيكون كل واحد منهما مركباً ، فيكون ممكناً .

ولانه لو أراد أحدهما حركة جسم وأراد الآخر تسكينه ، ان وقع مرادهما لزم اجتماع النقيضين ، وهو باطل ، وكذا اذا انتفيا . وان وقع مراد أحدهما دون الآخر كان من وقع هو الاله . وللمسمع .

أقول: ذكر مسألة التوحيد في التنزيهات، لان معناه سلب الشريك عنه ، وقد استدل عليه بوجوه :

الاول: دلائل الحكماء وهو يقرر بأربعة أوجه :

أحدها ما ذكره المصنف وتقريره : أنه لو كان في الوجود واجباً الوجود لاشتراكا في مفهوم واجب الوجود ، وامتاز كل [واحد] بأمر مغاير لمغايره اشتراكهما، والا لما كانا اثنين بل واحداً، وحينئذ يكون كل واحد منهما مركباً

(١) في المطبوع من المتن : الواجب .

مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وكل مركب ممكن فيكونان ممكنين، والافرض
أنهما واجبان، هذا خلف .

وفيه نظر: فان مفهوم واجب الوجود شيء ماله وجوب الوجود والوجوب
أمر عديمي، وماجزؤه عديمي فهو عديمي، فلايوجب الاشتراك فيه التركيب .
ولان سلمنا أن الوجوب ثبوتي، لكن الشبهة والوجوب من المعقولات الثانية^(١)
اللاحقة للمعقولات الاولى، والاشتراك فيهما لا يوجب الاشتراك في الذوات،
كما أنه لا يلزم من اشتراك ممكنين في حمل هذا المعنى عليهما تركيبهما من
هذا المفهوم ومن فصل آخر .

الثاني: دليل المتكلمين، ويسمى « دليل التمانع » وهو لا يثبت الا وحدة
الصانع القادر المريد، ولهذا أخره عن اثبات الصفات المذكورة وتقديره :
أنه لو كان في الوجود الاهان قادران عالمان مريدان، فلا يخلو اما أن يمكن أن
يريد أحدهما خلاف مراد الآخر أولاً، وكلاهما محال :

أما الثاني فلان كل واحد منهما قادر على كل المقدورات، فأحدهما قادر
على الفعل لولا الآخر، وكذلك الآخر قادر، فاذا فرضنا توجه قصد كل واحد
منهما الى أحد الضدين دفعة، استحال أن يدفع أحدهما الآخر، لان ليس أحد
القصدين أولى بالتقدم من الآخر .

وأما الاول فلانه لو أمكن فلنفرض ارادة أحدهما ايجاد جسم متحرراً في
وقت بعينه ومكان بعينه، وارادة الآخر ايجاد ذلك الجسم بعينه ساكناً في ذلك
الوقت وذلك المكان، فاما أن يقع مرادهما، أو لا يقع مرادهما، أو يقع مراد أحدهما
دون الآخر. ان كان الاول لزم اجتماع النقيضين، وان كان الثاني قال: يلزم اجتماع
النقيضين، لقوله وكذا اذا انتفيا. والذي ينبغي أن يقال يلزم ارتفاع النقيضين،

(١) المعقولات الثانية لا توجد الا في العقل «ن» .

ويمكن توجيهه بوجهين :

الاول: أنه يلزم اجتماع النقيضين على تقدير انتفاء كل واحد منهما، لانه اذا انتفى مراداهما أعنى الحركة والسكون، ثبت نقيضاهما أعنى سلب الحركة الذي هو السكون وسلب السكون الذي هو الحركة فالحركة والسكون متناقضان. الثاني: أنه اذا انتفى مراداهما، والفرض أن مراديهما متناقضان فقد اجتمع النقيضان في الانتفاء. وان كان الثالث لازم منه فسادان :

الاول: الترجيح من غير مرجح، لان كل واحد منهما قادر عالم مريد . الثاني: يلزم عجز من لم يقع مراده وهو محال، لان كل واحد منهما قادر على ما لا يتناهي، فلا أولوية في عجز أحدهما دون الآخر وأيضاً العاجز لا يصلح للالهية. وفي هذا الدليل نظر: لانا لانسلم أنه يمكن تعلق ارادة أحدهما بخلاف ما تعلق به ارادة الآخر، لانهما حكيمان فيمتنع عليهما المخالفة . ان قلت: يجوز أن تكون المصلحة في الطرفين ، فأمكن حينئذ أن يتوجه كل واحد منهما الى طرف .

قلنا : المصلحتان اما أن يترجح أحدهما أولاً ، فان ترجحت تعين ذلك الطرف للارادة ، فلم لايجوز أن يكون علم أحدهما بارادة الآخر اياه يصرفه عن ارادته . وان لم يترجح فلم قلتم يتحقق الداعي حتى يتحقق التمانع، لا بد له من دليل .

الثالث: الادلة السمعية، كقوله تعالى «قل هو الله أحد» ^(١) و«انما الله اله واحد» ^(٢) الى غير ذلك من الايات، وهو حجة هنا لعدم توقف السمع على الوحدة، وهو أقوى الادلة في هذا الباب .

(١) سورة الاخلاص: ١ .

(٢) سورة النساء: ١٧١ .

[مباحث العدل]

[انقسام الفعل الى الاحكام الخمسة]

قال: الفصل الثامن: في العدل وفيه مباحث: الاول - في أقسام الفعل :
الفعل: اما أن لا يكون له صفة زائدة على حدوثه كحركة الساهي والنائم، واما
أن يكون. وهو اما حسن أو قبيح .

والاول : اما أن لا يكون له صفة زائدة على حسنه، وهو المباح، ورسموه
بأنه «الامدح في فعله ولا تركه ولا ذم فيهما» . واما أن يكون له صفة زائدة
على حسنه، وهو: اما واجب، وهو ما يستحق المدح بفعله والذم على تركه
مع العلم والتمكن من التحرز، أو نذوب وهو ما يستحق المدح بفعله ولا يستحق
الذم بتركه، اذا علم فاعله أو دل عليه .

أقول : لما فرغ المصنف (رحمه الله تعالى) من باب التوحيد الذي هو
عبارة عن اثبات الواجب تعالى وصفاته، شرع في باب العدل الذي هو البحث
عن أفعاله، والمراد بالعدل في أصل الباب هو كونه تعالى حكيماً لا يفعل قبيحاً
ولا يخل بواجب، ثم أطلق في عرف هذا العلم على ذلك، وعلى ما يتقدم عليه
من تقسيم الفعل وغير ذلك، أو يتفرع عليه من الالم والعوض والتكليف وغيرها

مما يتوقف عليه المطلوب .

هذا البحث الذي نحن بصدد شرحه ، وهو تقسيم الفعل :
فقد عرف أبو الحسين البصري الفعل : بأنه ما حدث عن قادر . وعرف القادر :
بأنه الذي يصح أن يفعل وأن لا يفعل ، فلزمه الدور . ومع ذلك فالفعل أعم من
الصادر عن قادر وغيره .

والحق أنه بديهي التصور غني عن التعريف . اذا تقرر هذا فنقول :
الفعل إما أن يكون للعقل أن يحكم فيه بأن لنا أن نفعله ، أو ليس لنا أن نفعله
أولاً ، والثاني كحركة النائم والساهي ، وإن كان الأول فان حكم بأن ليس لنا
أن نفعله فهو القبيح ، والافهو الحسن وهو : اما أن لا يكون له صفة تزيد على
حسنه ، أو يكون .

والاول المباح ورسموه «بأنه مالا مدح ولازم في فعله ولا تركه» .
والثاني : اما أن يستحق المدح على فعله والذم على تركه ، وهو الواجب .
أو يستحق المدح على فعله ولازم في تركه ، وهو المندوب . أو يستحق المدح
على تركه ولازم في فعله ، وهو المكروه . ويشترط في الاستحقاقات المذكورة
كلها العلم بوجه القعل أو التمكن من العلم .

وفي قول المصنف : الفعل إما أن لا يكون له صفة زائدة على حدوثه
كحركة النائم والساهي ، نظر : فانه مامن فعل الا وله صفة [زائدة] تزيد على
حدوثه ، من كونه حركة أو سكوناً ، والحركة أما دورية أو مستقيمة ، والمستقيمة
أما يمنة أو يسره ، الى غير ذلك من الحالات ، وكلها زائدة على الحدوث ،
فكان الاولى تقييده بكون ذلك الزائد من الحسن والقبيح .

وأيضاً ينتقض تعريف الواجب بالواجب المخير ، فانه لا يستحق الذم
بتركه مع أنه واجب ، فكان ينبغي زيادة قيد ، وهو لا الى بدل أو على بعض الوجوه .

[مسألة الحسن و القبح]

قال : البحث الثاني : ذهب أهل العدل الى أن العلم بحسن بعض الاشياء - كالصدق النافع والانصاف وشكر المنعم ونحوها - ضروري ، والعلم بقبح بعضها - كالظلم والفساد وتكليف ما لا يطاق - ضروري .

وذهبت الاشعرية الى المنع من ذلك .

لنا : أن العلم الضروري حاصل بما قلناه ، فالمنازع مكابر ، ولهذا يحكم به من لا يعتقد شرعاً . ولان القول بنفي الحسن والقبح العقليين يقتضي رفع الاحكام الشرعية ، لانا لو جوزنا صدور القبيح من الله تعالى لم يبق الوثوق بوعده ووعيده ، ولجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب ، ولجاز تعذيب المؤمن على ايمانه واثابة الكافر على كفره . والتوالي باطلة بالاجماع .

أقول : قد يراد بالحسن كونه صفة كمال ، والقبيح كونه صفة نقص . وقد يراد بالحسن كونه ملائماً للطبع ، وبالقبيح كونه منافياً للطبع ، وقد اتفق أهل العلم على كونهما عقليين بالمعنيين المذكورين . وقد يراد بالحسن ما يستحق عليه المدح في العاجل والثواب في الاجل ، وبالقبيح ما يستحق عليه الذم في العاجل والعقاب في الاجل .

وقد اختلف في ذلك : فقالت الفلاسفة : ذلك معلوم بالعقل العملي ، لان كمال النوع وانتظام مصالح العالم يتم بذلك ، لا بالعقل النظري ، كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء .

وقالت الاشاعرة : ذلك معلوم بالشرع لا غير ، فما حسنه فهو الحسن ، وما قبحه فهو القبيح ، ولا حكم للعقل فيهما بهذا المعنى .

وقال أهل العدل . وهم المعتزلة والامامية : فان العقل يحكم بذلك ، وقسموا الافعال الى ثلاثة أقسام :

الاول : ما لا يستقل العقل بدركه حسناً ولا قبحاً ، وذلك كصوم آخر رمضان وأول شوال ، فانه لا طريق للعقل الى الحكم بحسن صوم الاول وقبح الثاني بل الشرع .

الثاني : ما يستقل العقل بدركه ضرورة ، وذلك كالعلم بحسن الصدق النافع والانصاف وشكر المنعم ، وقبح الظلم والفساد وتكليف ما لا يطاق .

الثالث : ما يستقل العقل بدركه نظراً ، وذلك كالحكم بحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع .

وقد احتجوا لذلك بوجوه ذكرها المصنف :

الاول : أن الضرورة قاضية بحسن ما ذكرناه من الامور الحسنة ، وبقيح ما ذكرناه من الامور القبيحة ، من غير شك في ذلك . ولهذا اذا قلنا لشخص ان صدقت فلك دينار وان كذبت فلك دينار واستوى الامر بالنسبة اليه ، فانه يختار الصدق لما تقرر عنده من حسنه ببديهة عقله ، وأيضاً لاشك في ذكرنا حسنه وقبح ما ذكرنا قبحه .

فالحاكم بذلك اما العقل أو الشرع ، اذ لاثالث لهما ، والثاني باطل ، لانا نفرض أنفسنا خالية عن مجموع الشرائع والاديان ثم نعرض عليها هذه الامور فنجدها حاكمة بها ، ولم نجدها حاكمة بقبح الصوم أول شوال وحسنه آخر رمضان الا بسماع الشرع ، فظهر الفرق . فلو كان الحاكم هو الشرع لما صح منها الحكم في الصورتين الا بسماع الشرع .

وأيضاً فان من لا يقول بالشرع بل ينكره كالبراهمة والجاهلية ، يحكمون بالحسن والقبح المذكورين ، ولو لم يكونا عقليين لما حكموا بذلك ، وليس حكمهم فيها بلامثة الطبع ومنافرتة ، فان الطباع في الناس مختلفة ، فكثير من الامور ينفر منها طبع شخص ويميل اليها طبع آخر ، مع اتفاقهم على الحكم

هنا ، فتعين أن يكون الحاكم بذلك هو العقل ، وليس ذلك حكماً نظرياً، والامحاصل ذلك لمن ليس له أهلية النظر من النساء والعوام ، فيكون حكماً ضرورياً ، وهو المطلوب .

الثاني : لو لم يكونا عقليين لزم رفع الاحكام الشرعية ، واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم . بيان الملازمة : أنه على ذلك التقدير يجوز صدور القبيح منه تعالى ومن جملته الكذب ، فيجوز وقوعه منه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فاذا أخبرنا بحسن شيء أو قبحه ، أو وجوب شيء أو ندمه ، أو استحقاق ثواب أو عقاب ، لم نحكم بصحته لتجوز الكذب ، فترتفع الاحكام الشرعية والوعد والوعيد وتنفي فائدة التكليف .

الثالث : أنه لو لم يكونا عقليين لجاز اظهار المعجز على يد الكاذب ، واللازم باطل والا لم يبق لنا طريق الى الفرق بين المحق والمبطل ، ويبان الملازمة ظاهر، لعدم قبحه حيثئذ .

الرابع : أنه لو لم يكونا عقليين لجاز تعذيب المؤمن واثابة الكافر ، ولم يستحق بالايمان ثواب ولا بالكفر عقاب، واللازم كالملزوم في البطلان، والملازمة ظاهرة . فقول المصنف « والتوالي باطلة » اشارة الى مايلزم في هذه الوجوه الثلاثة الناشي كل واحد منها من مقدم هو نقيض المطلوب ، ومن ذلك التالي فهي شرطيات ثلاث .

[احتجاج الاشاعرة على نفى الحسن والقبح العقلي]

قال : احتجت الاشاعرة : بأن الضروريات لاتفاوت بينها ، ونحن نجد تفاوتاً بين العلم بحسن الصدق وقبح الكذب ، وبين العلم باستحالة اجتماع

النقيضين ، ولأن الكذب يحسن اذا اشتمل على تخليص النبي ، أو على الصدق كمن يقول « أنا أكذب غداً » .

ولانه تعالى كلف الكافر بالايان مع علمه بعدم صدوره عنه ، ولانه تعالى كلف أبا لهب بالايان ، وهو تصديق الله تعالى في جميع ما أخبر به ، ومن جعلته أنه لا يؤمن .

والجواب بمنع المقدمتين في الاول ، وحسن التخليص لا يقتضي حسن الكذب ، فالأخبار المشتمل على الكذب من حيث أنه كذب قبيح ، ومن حيث اشتماله على التخلص حسن ، فمأهو قبيح لا ينقلب حسناً ، وبالعكس . وكذا الوعد بالكذب حسن من حيث اخراج الوعد عن الكذب ، وقبيح من حيث هو كذب . والعلم غير مؤثر في القدرة ، واخباره عن أبي لهب بأنه لا يؤمن وقع بعد موته .

أقول : ذكر الاشاعة على سبيل المعارضة لدلة أهل العدل ، بأن منعوا المدلول ، واستدلوا على نفيه بوجوه :

الاول : لو كان الحاكم بالحسن والقبح هو العقل ضرورة ، لما حصل التفاوت بين هذه القضايا وغيرها من الضروريات ، واللازم باطل فالملزوم مثله . أما بيان الملازمة : فلان الضروريات لاتفاوت بينها ، بل الجزم فيها واحد والا لجاز النقيض ، فلاتكون ضرورية ، هذا خلف .

وأما بطلان اللازم : فلانا نجد تفاوتاً بين الحكم بحسن الصدق والحكم بكون الكل أعظم من الجزء ، واستحالة اجتماع النقيضين ، فانا نتردد في الاول ونشك فيه دون الثاني . وأيضاً لكان يجب على العقلاء الاتفاق فيه ، والخلاف ظاهر .

الثاني : لو كان حسن الحسن وقبح القبيح ذاتياً لهما ، لما جاز أن ينقلب

الحسن قبيحاً والقيح حسناً، لكنه ينقلب فلا يكون ذاتياً [لهما] وهو المطلوب .
بيان الملازمة: ان ذاتي الشيء لا يزول عنه، والا لما كان ذاتياً ، وأما أنه ينقلب
فلوجهين :

الاول: أن النبي ﷺ اذا هرب من ظالم يريد قتله، فاستتر عند انسان ،
فجاء الظالم طالباً له وسأل عنه ذلك الانسان، فان أخبر بأنه عنده لزم السعي
في قتل النبي ﷺ، وهو قبيح، وما لزم منه القبيح فهو قبيح ، فيكون صدقه
قبيحاً، فيجب حينئذ أن يخبر بأنه ليس عنده محافظة على حفظ النبي ﷺ
وذلك كذب، فقد صار كذبه حسناً .

الثاني: من قال « لا كذبن غداً » يجب عليه الكذب غداً، والالزم خلف
الوعد، وهو قبيح .

الثالث: أنه لو كان القبايح قبيحة لذاتها، لما وقع تكليف ما لا يطاق منه تعالى
واللازم باطل فالملزوم مثله. أما بيان الملازمة: فلان من جملة ما ذكرتم من
القبايح تكليف ما لا يطاق، فيكون قبيحاً، وكل قبيح لا يجوز على الله تعالى ،
وهي مقدمة اتفاقية، فلا يجوز أن يقع [منه] تكليف ما لا يطاق .
وأما بطلان اللازم فلوجهين :

الاول: أنه كلف الكافر الذي مات على كفره بالايمان ، وهو غير قادر عليه
لانه لو كان قادراً لكان ممكناً بالنسبة اليه ، وهو باطل . لان الله تعالى علم أنه
لا يؤمن، فيكون الايمان منه محالاً، والالزم انقلاب علمه تعالى جهلاً، وهو
محال، وما لزم منه المحال فهو محال، فايما نه محال مع أنه كلفه اتفاقاً ، فقد
كلفه بما لا يطاق .

الثاني : أنه كلف أبالهب بالايمان بالنبي (صلى الله عليه وآله)، وتصديقه
في كل ما أخبر به، والا لما استحق العقاب بالمخالفة، ومن جملة ما أخبر النبي

(صلى الله عليه وآله) به أنه لا يؤمن، لقوله تعالى «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون» ^(١) « سيصلى نارا ذات لهب » ^(٢) ، فقد كلفه بأن يؤمن بأن لا يؤمن ، وهو جمع بين النقيضين ، والجمع بينهما محال ، فقد كلفه بالمحال .

والجواب أن المعارضات لاتسمع في المعقولات، اذ الدليل علة للمدلول فتسليمه يستلزم [منه] تسليم المدلول ، فمنع المدلول على تقدير تسليم الدليل غير موجه ولا مسموع .

فان قيل: ان المعارضة هنا جائزة، من حيث أنها كالنقص الاجمالي .
أجبنا عنه على سبيل التفصيل : أما الاول فبمنع المقدمتين، أي لانسلم أن الضروريات لاتفاوت بينها، فانها وان لم تكن نظرية لكنها متوقفة على تصور الاطراف، والتصورات متفاوتة في الجلاء والخفاء ^(٣) .
وأيضاً جاز توقفها على حدس أو تجربة أو غير ذلك، فيكون الخلاف أو التفاوت الحاصلين منهما راجعان الى ذلك. وعلى تقدير التسليم بمنع المقدمة الثانية، فانا لانسلم أن بين العلم بحسن الصدق، وبين اجتماع النقيضين تفاوتاً بل الكل واحد، فان الصبيان والنساء يحكمون بهما على السواء .

وعن الثاني من وجوه :

الاول: ما ذكره المصنف وهو أن الكذب يشتمل على وجهين : أحدهما كونه كذباً، والاخر كونه يخلص به النبي (صلى الله عليه وآله) من الظالم ،

(١) سورة البقرة ٦ .

(٢) سورة المسد: ٣ .

(٣) كن يستفهم من نصف ربح العشرين فيقف عن الجواب، بخلاف ما لو استفهم

عن نصف نصف الدرهم وهما واحد « منه » .

ولا تلازم بين الوجهين في الوجود، فهو قبيح بالاعتبار الاول، وحسن بالاعتبار الثاني، فما هو حسن لا ينقلب قبيحاً، وما هو قبيح لا ينقلب حسناً، وكذا الكلام عن الوعد بالكذب، فانه من حيث أنه وفاء بالوعد حسن، ومن أنه كذب قبيح .

الثاني: أن الكذب وان كان قبيحاً لكن اسلام النبي ﷺ الى القتل أقيح، واذا اجتمع قبيحان ولا محيص عنهما يرتكب^(١) أضعفهما .

الثالث : أن الكذب لانسلم أنه في هذه المادة جائز، بل يجب التورية، والتعريض، فان في المعارض لمندوحة عن الكذب .

وعن الثالث أن الايمان بالنظر الى ذاته ممكن، فيتعلق به القدرة من هذا الاعتبار. والعلم غير مؤثر في زوال امكانه، لانه تابع ولاشيء من التابع بمؤثر والالزم الدور . والاخبار عن أبي لهب وقع بعد موته لا قبله، وحينئذ لا يلزم تكليف ما لا يطاق .

[اثبات أن الباري تعالى لا يفعل القبيح]

قال : البحث الثالث - في أنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب : خلافاً للاشعرية .

لنا : أنه تعالى غني بذاته عن القبيح وعالم به ، وهو حكيم، فيعلم قطعاً انتفاؤه عنه لوجود الصارف، وهو علمه بقبحه ، وانتفاء الداعي ، وهو داعي الحاجة أوداعي الحكمة .

اقول : لما فرغ من البحثين اللذين هما كالمقدمة للمقصود شرع في المقصود بالذات، وهو أنه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب، وهو مذهب

(١) والموجب العقل ، وان أوجبه الله فمع تضمنه المصلحة الزائدة « منه » .

أصحابنا والمعتزلة، خلافاً للاشاعرة .

وتنقيح مناط الخلاف هنا هو : أنه لما كان عند الاشاعرة أن الافعال في حدّ أنفسها ليست حسنة ولاقبيحة، بل ذلك متعلق بالشرع، ذهبوا الى جواز صدور الافعال التي هي قبيحة عند المعتزلة عنه تعالى، وحينئذ تكون حسنة ، لأنه تعالى لا يقبح أفعال نفسه .

قالت المعتزلة: ان استدللنا على قبحها في نفسها فلايجوز صدورها عنه ، لما يلزم من المحال .

واستدل المصنف على مذهب المعتزلة بماتقريبه : ان الصارف عن فعل القبيح موجود ، والداعي مفقود ، وكلما وجد الصارف وانتفى الداعي امتنع الفعل .

أما المقدمة الاولى : فلان الصارف عن فعل الفبيح هو العلم بقبحه والغنى عنه ، وقد تقدم بيان كونه تعالى عالماً بكل المعلومات التي من جملتها القبائح وغنياً في ذاته وصفاته ، والمستغني عن الشيء العالم بقبحه وبغناه عنه لايفعله اذا كان حكيماً . وأما انتفاء الداعي فلانه أما داعي الحاجة - أي داعي الطبع - وهو مستحيل عليه تعالى : لما ثبت من كونه غنياً وليس له طبع . وأما داعي الحكمة - أي داعي العقل - وهو مفقود ، لان القبيح لاحكمة فيه .

وأما المقدمة الثانية : فلان الفعل في حد ذاته ممكن وواقع بالنظر الى علته وكل ممكن مستند الى قادر ، فان عليته انما تتم بواسطة القدرة والداعي، فاذا وجدا فقد تمت العلية ، وعند تمامها يجب الفعل ، وان لم يوجد بقي الفعل على امكانه فلايقع . وأما الاخلال بالواجب فلان الاخلال به قبيح ، فقد بان امتناع صدوره عنه .

[احتجاج الاشاعرة على صدور القبيح منه تعالى]

قال : احتجاجوا بأنه تعالى كلف الكافر ، ولاوجه له في الحسن .
والجواب المنع من انتفاء الحسن ، فان تعريض المكلف للمنافع أمر
مطلوب حسن ، وهو كما يثبت في حق المسلم يثبت في حق الكافر .
أقول : احتجت الاشاعرة على كونه فاعلا للقبيح بماتقريبه : انه تعالى
كلف الكافر الذي علم أنه يموت على كفره بالايمن ، وتكليفه به قبيح ، فيكون
الله تعالى فاعلا للقبيح ، وهو المطلوب . أما الاول فظاهر .
وأما أن تكليفه قبيح فلوجهين :

الاول : أن من جملة القبائح عندكم هو أن يفعل الشخص بآخر ما فيه هلاكه
مع علمه بذلك ، وهذا المعنى موجود هنا . فانه بتكليفه له بالايمن مع علمه
بعدم صدوره منه موجب له عليه ، ومعاقب له على تركه وعقابه فيه هلاكه ،
فقد فعل [به] ما فيه هلاكه ، وهو قبيح ، فيكون فاعلا للقبيح .

الثاني : أن تكليفه اما لفائدة أو لا ، والثاني عبث مستحيل عليه عندكم ،
والاول اما أن يكون لفائدة النفع أو الضرر ، والثاني قبيح ، والاول اما أن
يعود الى الله تعالى ، وهو محال ، أو الى الكافر وهو باطل ، لانه يعلم عدم
وصوله اليه ، فيكون عبثاً وهو قبيح ، أو الى غيره وهو قبيح أيضاً ، لان ايلام
زيد لنفع عمرو قبيح ، فقد بان أن تكليفه قبيح على كل تقدير .

والجواب : بالمنع من كون تكليفه قبيحاً ، وما ألزمتوه غير لازم :

أما الوجه الاول : فهو أن تكليف الكافر تعريضه بما يوجب له الثواب ،
وذلك حسن ، فمع مخالفته واستحقاقه للعذاب لا يصير ذلك الحسن قبيحاً ،
كما أن الطبيب اذا أشعر الانسان بما هو سم ومفني لحياته وما هو ملائم ومبقي

لحياته ، وأمره باجتنب الاول وفعل الثاني ، فانه يكون محسناً في حقه بذلك
 فاذا خالف المريض وفعل العكس من قوله لا يكون الطبيب مهلكاً له .
 وأما الثاني فنقول : ليس الغرض من التكليف حصول النفع ، بل التعريض
 لا بصل الثواب ليتمكن من استحقاق الثواب بالفعل ، ولا يكون له عليه حجة ،
 وأما حصول الثواب بالفعل فهو غرض آخر مشروط باكتساب موجب الاستحقاق
 الذي هو الايمان والعمل الصالح ، وكفره من قبل نفسه لا من قبل الله تعالى .

[مسألة خلق الاعمال]

قال : البحث الرابع - في خلق الاعمال : ذهب المعتزلة الى أن للعبد
 قدرة مؤثرة في الفعل الصادر عنه .
 وذهب الاشعرية الى أن المؤثر هو الله تعالى ، وأنه تعالى يخلق القدرة
 والفعل معاً ، وليس للعبد فيه أثر ألبتة ، وانما للعبد الكسب لا غير .
 لنا : أنا نعلم بالضرورة الفرق بين أفعالنا الاختيارية والاضطرابية ، ولا
 فارق الا القدرة . ولانه يحسن منا مدح المطيح وذم العاصي ، وذلك يتوقف
 على استناد الافعال اليهما . وهذا دليل على كون العلم باستناد الفعل اليها ضرورياً
 لاعلى العلم بالاستناد .

أقول : اختلف المتكلمون في الافعال التي تحدث عند قصودنا ودواعينا
 هل هي صادرة عن قدرتنا أو عن قدرة الله تعالى ؟ فذهب جههم^(١) بن صفوان
 الى أن لا مؤثر في الوجود الا الله ، وأن العبد ليس له فعل أصلاً لا احداثاً ولا كسباً
 وذهب الاشاعرة والنجارية الى أن الافعال صادرة عنه تعالى ، وليس لاحد
 احداث فعل سواه ، وجعلوا للعبد الكسب ، واختلفوا في الكسب .

(١) الجهم : الكرية الوجه « منه » .

فقال أبو الحسن الاشعري : ان معناه أن الله تعالى أجرى العادة أن العبد متى اختار الطاعة أو المعصية فعلها الله تعالى فيه ، وفعل فيه القدرة عليها ، والعبد له الاختيار ، وليس لتلك القدرة في ذلك الفعل أثر ، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى^(١).

وقال القاضي أبو بكر: ذات الفعل من الله ، وكونه طاعة أو معصية أو عبثاً من العبد ، وذلك هو مناط التكليف ، وعليه يستحق الثواب أو العقاب ، كلطمة اليتيم فانها تقع تاديباً وتقع ظلماً ، فذات اللطمة من الله ، وكونها تاديباً أو ظلماً من العبد .

وقال قوم : ان ذلك الكسب غير معلوم .

وقال أبو اسحاق الاسفرائيني : ان الفعل واقع بقدرة الله وقدرة العبد معاً . وذهب أهل العدل الى أن العبد فاعل لافعاله الصادرة عنه ، وأن له قدرة مستقلة في ايقاع الفعل ، واختلفوا : فقال أكثرهم : ان العلم بذلك كسبي . وقال أبو الحسين البصري : أنه ضروري ، واختاره المصنف ، وهو الحق ، ونبه عليه بوجوه :

الاول : أن الضرورة قاضية بالفرق بين حركاتنا الاختيارية ، كالقيام والقعود والاكل وأمثالها . والاضطرارية كحركة النبض ووقوع الانسان من علو مع القاسر ، فانه يتمكن من ترك الاولى دون الثانية ، ولافارق الا القدرة ، فيكون لنا قدرة ، اذ على تقدير عدمهما لم يقع فرق .

قال : أبو الهذيل : حمار بشر أعقل من بشر ، لان حمار بشر اذا أتيت به الى جدول صغير وضربته فانه يطفره ، واذا أتيت به الى جدول كبير وضربته

(١) فيلزم الدور ، فلا يختار حتى يكون قادراً على الاختيار ، ولا يكون قادراً على الاختيار حتى يفعل فيه القدرة « منه » .

بأشد الضرب فانه لا يطفره ، لانه فرق بين ما يقدر عليه و بين ما لا يقدر عليه ، وبشر لا يفرق .

الثاني : أنه يحسن منا ذم العاصي على عصيانه ومدح المطيع على طاعته ، ولا يحسن منا ذمه على سواد لونه أو قصره أو عماه ، ولا مدحه على حسن صورته وطوله ، وكون الكواكب مشرقة والفاكهة حلوة وغير ذلك ، وانما حصل ذلك للعلم باستناد الفعل الى المطيع والعاصي دون باقي المذكورات .

قوله «وهذا دليل» الى آخره ، اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره بوجهين : الاول : أنك قلت أن العلم باستناد الفعل اليه ضروري ، واستدللت على ذلك بما ذكرت من الوجهين ، فالضروريات لا يستدل عليها .

الثاني : أن يقال الدليل الثاني يلزم منه الدور ، فيكون باطلا ، بيان اللزوم ان العقلاء انما يمدحون العبد أو يذمون اذا علموا أنه فاعل ، فلو استدللنا على العلم بأنه فاعل بذلك ، لزم الدور .

والجواب : أما عن الاول : فهو أن العلم حاصل بالمطلوب ضرورة ، لكن ضروريته غير ظاهرة ، وهذا دليل على ضروريته لاعليه ، وجاز أن تكون الشيء بديهياً والعلم ببدايته كسبي .

وأما عن الثاني : فانتا نستدل على أن علمنا بأنه فاعل ضروري ، لا على ثبوت العلم ، فلا دور .

[احتجاج المخالفين في خلق الاعمال]

قال : احتجاجوا بأن ما علم الله تعالى وقوعه وجب ، وما علم عدمه امتنع ، فلا قدرة . ولان الفعل حال استواء الداعي محال ، وحال الترجيح يجب الرجاء ويمتنع المرجوح ، فلا قدرة . ولان العبد لو كان قادراً لكان ترجيحه لاحد الطرفين :

ان كان لا لمرجح انسد باب اثبات الصانع تعالى ، وان كان لمرجح فان كان من العبد تسلسل ، وان كان من الله تعالى فعند حصول ذلك المرجح يجب الفعل ، وعند عدمه يمتنع ، فلا يكون مقدوراً .

والجواب عن الاول: أن الوجوب والامتناع لاحقان ، فلا يؤثران في الامكان الذاتي .

وعن الثاني: أن امكان الفعل من حيث هو هو ، لا باعتبار تساوي الطرفين ولا باعتبار الرجحان .

وعن الثالث: أن القادر يرجح أحد مقدوريه لا لمرجح .

ومع ذلك فهذه الوجوه عائدة في حقه تعالى ، وواردة على ما يعلم بطلانه بالضرورة .

أقول: لما فرغ من التنبية على المذهب الحق شرع في ذكر شبهة المخالف والجواب عنها [وهي] من وجوه :

الاول : أن فعل العبد واجب الوقوع أو ممتنع ، ولا شيء من السوجب والممتنع بمقدور عليهما ، ينتج أن فعل العبد غير مقدور عليه . أما الصغرى فلانه اما معلوم الوقوع لله تعالى فيحب أن يقع ، والا لانقلب علمه تعالى جهلا ، أو معلوم الا وقوع فيمتنع أن يقع ، والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا ، فهو اما واجب أو ممتنع . وأما الكبرى فقد تقدمت .

الثاني : أن فعل العبد ممكن ، وكل ممكن حال استواء الداعي الى طرفيه يستحيل وقوع أحدهما ، فيفتقر الى مرجح ، فمع حصوله يحب الراجح ، ومع عدمه يمتنع ، ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع .

الثالث : أن العبد لو كان قادراً لكان ترجيحه لاحد الطرفين - أعني الایجاد أو الترك - على الآخر : اما أن يكون لمرجح أولاً ، فان كان الثاني لزم الترجيح

بلامرجح ، وهو باطل كما تقدم .

وأيضاً لوجوزناه لزم انسداد باب اثبات الصانع تعالى ، اذيجوز على ذلك التقدير ترجيح أحدطرفي الممكن على الآخر لامرجح ، فلايفتقر الى فاعل . وان كان الاول فذلك المرجح امامن فعل العبد أو من فعل الله ، والاول محال ، لانا ننقل الكلام اليه ونقول : اما أن يكون لمرجح أولاً ، ويلزم التسلسل أو الانتهاء الى مرجح هو فعل الله تعالى ، لكن التسلسل محال ، فيلزم الانتهاء الى مرجح من فعل الله ، وهو القسم الثاني .

وحينئذ نقول : عند حصول ذلك المرجح : اما أن يمكن أن لا يحصل ذلك الفعل أولاً ، فان كان الاول كان متساوي بالنسبة الى الطرفين ، فاختصاص أحد الطرفين بالوقوع في وقت دون آخر اما أن يكون لمرجح آخر أولاً ، فان كان الاول لم يكن مافرضناه مرجحاً [مرجحاً] ، والفرض أنه مرجح هذا خلف ، وان كان الثاني لزم الترجيح بلامرجح وهو محال . وان كان الثاني وهو أنه يمتنع أن لا يحصل الفعل فيكون واجباً ، وقد تقدم أن لاقدرة على الواجب . والجواب عن الاول : أن السوابع والامتناع المذكورين لاحقان لماهية الممكن ، من فرض تعلق العلم بأحد طرفيه ، وذلك لا يخرج عنه إمكان الذاتي الذي هو متعلق القدرة . وأيضاً العلم تابع للوقوع وعدمه ، فلا يكون مؤثراً فيهما وجوباً وامتناعاً ، والادار .

بيان ذلك : أن الفعل ان وقع يكون الحاصل في الاول هو العلم بوقوعه ، وان لم يقع كان الحاصل هو العلم بعدم الوقوع ، وفرض أحدهما بدلا عن الآخر لا يقتضي تغير العلم ، بل يقتضي أن يكون الحاصل في الاول هو العلم بذلك الطرف .

وعن الثاني : أن إمكان الفعل انما هو بالنظر الى ماهيته من غير التفات الى

تساوي الطرفين ، أو ترجيح أحدهما على الآخر ، وذلك متعلق القدرة ، وما ذكرتم من الوجوب لا يخرجهم عن امكانه الذاتي .

وعن الثالث: أن المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر لالمرجح ، كالحارب من السبع يعرض له طريقان متساويان ، والجائع يحضره رغيفان متساويان ، ولا ينسد باب اثبات الصانع ، فان المرجح موجود ، وهو الفاعل والواقع بالمرجح هو تعيين أحد المتساويين دون الآخر ، ولا يلزم من ذلك ترجيح وجود الممكن على عدمه بالمرجح .

أو نقول : انه يفتقر الى مرجح هو الداعي الى الفعل ، ومع حصوله يجب ، كما قرره أبو الحسين البصري ، فانه قال : ان القدرة والارادة من فعل الله تعالى بتوسطهما [يفعل] ، فنسبه الفعل الى القدرة وحدها نسبة الامكان ، واليهما والى الارادة معاً نسبة الوجوب ، ولا ينافي ذلك الاختيار ، لان مرادنا بالاختيار انما هو بالنسبة الى القدرة وحدها .

قوله « ومع ذلك » الى آخره ، لما أجاب عن كل واحد بجواب يختص به من حيث المنع التفصيلي ، شرع يبحث من حيث النقص الاجمالي ، وهو من وجهين :

الاول : أن ما ذكرتموه عائد في حقه تعالى من غير فرق ، أما في الاول فيقال : فعله امامعلوم الوقوع أولاً ، والاول واجب ، والثاني ممتنع ، ولا قدرة عليهما وأما في الثاني فهو أن فعله تعالى ممكن ، وكل ممكن حال استواء الداعي محال ، ومع المرجح فالراجع واجب والمرجوح ممتنع .

وأما في الثالث فان ترجيح الباري تعالى لاحد الطرفين اما المرجح أولاً الى آخر الكلام ، فيلزم أن لا يكون له تعالى قدرة واختيار ، وهو باطل بالاجماع ، وهذا الزام لامحيص لهم عنه .

الثاني : أنها واردة على ما علم بطلانه بالضرورة ، فانا نعلم ضرورة أن لنا حركة اختيارية فتكون باطلة ، اذ لا فائدة فيها .

[كونه تعالى مريداً للطاعات ومكره للمعاصي]

قال : البحث الخامس - في أنه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي : خلافاً للاشعرية .

لنا : أن له تعالى داعياً الى الطاعات وصارفاً عن المعاصي ، لانه تعالى حكيم ، والطاعة حسنة والمعصية قبيحة ، فيكون مريداً للحسن وكارهاً للقيح لحكمته . ولانه أمر بالطاعة ونهى عن المعصية ، والامر يستلزم الارادة والنهي الكراهة .

أقول : ذهب الاشعرية الى أنه تعالى يريد لجميع الكائنات ، حسنة كانت أوقبيحة ، طاعة كانت أو معصية ، لانه فاعل لكلها فيكون مريداً لها .

وذهب المعتزلة والامامية الى أنه تعالى يريد أفعال نفسه ، ضرورة كونه مختاراً ، فهو انما يفعل بالقدرة والارادة . وأما أفعال العباد فهي تنقسم الى طاعة ومعصية ، فالطاعة مرادة له تعالى ، لابعنى الارادة المخصصة للفعل ، فان الفعل انما يقع بارادة العبد عندهم ، بل الله يريد به بمعنى أنه يطلب منه إيقاعه على وجه الاختيار والمعصية غير مراده له ، أي له صارف عن طلبها .

واستدل المصنف على هذا المطلوب بوجهين :

الاول : أن له تعالى داعياً الى الطاعات وصارفاً عن المعاصي ، وكما كان كذلك ثبت المطلوب . أما الصغرى : فلانه عالم بكل المعلومات ، ومن جملتها الطاعات وما فيها من الحسن والمصلحة ، والمعاصي وما فيها من القبح والمفسدة ومع ذلك هو حكيم ، فيكون له داعي الى الطاعة وصارف عن المعصية .

وأما الكبرى : فلما مر من تفسير الارادة والكراهة، واذا كان كارهاً للمعصية استحال أن يكون مريداً لها .

الثاني : أنه تعالى أمر بالطاعة ونهى عن المعصية ، فيكون مريداً للاولى وكارهاً للثانية، لاستحالة أن يأمر الحكيم بما لا يريد وينهى عما لا يكره، والا لم يكن حكيماً، هذا خلف، فلا يكون مريداً للمعاصي ، والا لكان مريداً للنقيضين وكارهاً للنقيضين، وهو محال .

[احتجاج الاشعرية على عدم ارادته تعالى للطاعة]

قال : احتجاجوا بأنه لو كان مريداً للطاعة من الكافر لكان مغلوباً ، اذ الكافر أراد المعصية، والله تعالى أراد الطاعة، والواقع مراد الكافر، فيكون الله تعالى مغلوباً .

والجواب : أنه تعالى أراد صدور الطاعة من الكافر اختياراً لافهراً .
أقول : احتجت الاشعرية على مطلوبهم بأنه تعالى لو كان مريداً للطاعة وكارهاً للمعصية لكان مغلوباً ، واللازم باطل فالملزوم مثله .

أما الملازمة : فلان الكافر أراد الله تعالى منه الايمان على قولكم وكره كفره ، والكافر أراد كفر نفسه وكره ايمانه ، والواقع مراد الكافر لامراد الله ، فيكون الله تعالى مغلوباً ، لانه لم يقع مراده .

وأما بطلان اللازم : فلان قدرته تعالى ذاتية أوقديمة، وقدرة الكافر زائدة أو محدثة ، فتكون الاولى أقوى ، والاخرى يكون غالباً .

والجواب : قد تقدم أن ارادته تعالى على قسمين : ارادة جازمة موجبة للفعل، وأخرى متعلقة بأن يصدر الفعل من المكلف باختياره وارادته، والمغلووية انما تلزم لو أراد الطاعة من العبد بالوجه الاول ولم يقع مراده ، لكنه ممنوع

بل هو مراد منه على وجه الاختيار ، والا لما استحق به ثواباً ، كما قال تعالى « ولو شاء ربك لامن من في الارض كلهم جميعاً » ^(١) أي على وجه الجبر .

[تعريف التكليف]

قال: الفصل التاسع - في فروع العدل: وفيه مباحث: الاول - التكليف ارادة من تجب طاعته مافيه مشقة ابتداءً بشرط الاعلام .
أقول : من فروع العدل التكليف ، وهو لغة مشتق من كلفة أعني المشقة واصطلاحاً يطلق على معينين : مجازي وهو الافعال الصادرة عن المكلف . وحقيقي وهو ارادة من تجب طاعته مافيه مشقة ابتداءً بشرط الاعلام .
فالارادة شاملة للاحكام الخمسة ، عقلية كانت أو نفلية . وقوله « من تجب طاعته » يخرج من لم يجب طاعته ، ويدخل فيمن تجب طاعته ، الله تعالى والنبى والامام والوالد والسيد والمنعم .
وبقيد كونه «ابتداءً» خرج الجميع الا الله تعالى ، لان ارادتهم للواجبات وغيرها ليس تكليفاً ، لسبق ارادة الله تعالى على ارادتهم .
وبقيد «المشقة» خرج ارادته تعالى منا مالا مشقة فيه ، كالمأكل والمشروب والمنكوح . و « بشرط الاعلام » لان المكلف اذا لم يعلم بما طلب منه لا يكون مكلفاً ، والاعلام اما بتكميل عقله فيستدل به ، أو ارسال الرسل ، والعقل غريزة في القلب يلزمها العلم بالضروريات مع سلامة الالات .
وهنا نظر من وجوه :

الاول : الارادة سبب التكليف لانفسه ، لانه يقال: أراد الله الطاعة فكلف بها ، فجعلها نفسه منظور فيه .

الثاني : أنه ينقض عكساً بالمنهيات ، فانها مكروهة لامرادة ، واستعمال الارادة في الترك خلاف الاصطلاح .

الثالث: أن نكاح الحليلة وأكل لحم الهدي والاضحية مشتهى طبعاً وليس فيه مشقة ، فيخرج ، وكذلك مالا مشقة فيه أصلاً كتسيبحة واحدة .

الرابع: أن الاعلام شرط لحسن التكليف لا قيد في ماهيته، فلاوجه لذكره واهمال باقي شرائطه .

فالاولى أن يقال: هو بعث واجب الطاعة ابتداءً على من شأنه المشقة جنساً من حيث هو مشقة كذلك ، فاعتبرنا المشقة في جنسه ليدخل التسيبحة الواحدة واعتبرنا الحيثية ليدخل الهدي ونكاح الحليلة .

[كون التكليف حسن]

قال : وهو حسن ، لانه من فعله تعالى . ووجه حسنه ليس نفعاً عائداً اليه تعالى ولا الى غيره، لقبح تكليف شخص لنفع غيره، ولادفع ضرر عن المكلف ولاجلب نفع اليه لتحقيقه في حق الكافر مع انتفاء الغرض . فتعين أن يكون التعريض لحصول النفع الذي لا يمكن الابتداء به .

أقول : لما بحث^(١) عن ماهية التكليف شرع في أحكامه فقال: انه حسن لانه فعل الله تعالى ، وكل أفعاله حسنة . أما الصغرى فلانه الغرض ، والكبرى تقدمت وهو مذهب المعتزلة خلافاً للبراهمة .

وأما وجه حسنه فنقول : التكليف فعل الله تعالى ، وكل أفعاله لا يبد لها من غرض، فالتكليف لا يبد له من غرض . والصغرى ظاهرة، وأما الكبرى فلانه لو لم يكن فعله تعالى لغرض لكان عبثاً ، والعبث قبيح .

(١) في « ن » فرغ .

وحينئذ نقول : الغرض من التكليف اما أن يكون عائداً اليه تعالى أو الى غيره ، والاول محال ، لانه اما جلب نفع أو دفع ضرر ، وكلاهما مستحيل في حقه تعالى ، والثاني اما أن يعود الى المكلف أو غيره ، والثاني محال ، لان تعذيب شخص لنفع غيره قبيح ، والاول اما أن يكون جلب نفع أو دفع ضرر أو أمر آخر هو التعريض ، والاول والثاني باطلان ، فان الكافر الذي يموت على كفره مكلف ، مع أن تكليفه لايجلب نفعاً ولايدفع ضرراً ، فتعين الثالث وهو التعريض للنفع .

ثم ذلك النفع اما أن يصح الابتداء به أولاً ، والاول محال ، والا لكان توسط التكليف عبثاً ، فتعين الثاني : وذلك النفع هو الثواب ، أعني النفع المستحق المقارن للتعظيم والتبجيل ، وانما قلنا أنه لا يصح الابتداء به ، لاشتماله على التعظيم الذي لا يحسن الا لمستحقه ، ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء . وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعات واجتناب المعاصي ، ومعنى التعريض هو جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول الى الثواب [معها] وبعثه على ما به يصل اليه وعلم أنه سيوصله اذا ما كلفه به .

[كون التكليف واجب على الباري تعالى]

قال : وهو واجب ، خلافاً للاشعرية ، والا لكان الله تعالى مغرباً بالقبيح والتالي باطل ، لان الاغراء بالقبيح قبيح ، والله لايفعل القبيح .

وبيان الشرطية : أن المكلف فيه ميل الى فعل القبيح ونفور عن فعل الحسن فلولم يقرر في عقله وجوب الواجب وتكليفه به وقبح القبيح وتكليفه بتركه ، لزم الاغراء بالقبيح .

أقول : ذهبت الاشعرية الى أن التكليف تفضل منه تعالى ، ان شاء فعله وان

شاء لم يفعله. وذهبت المعتزلة والامامية الى أنه واجب عليه، بمعنى أن الحكمة تقتضي ذلك ، لا أن غيره أوجبه عليه، وكذا الكلام في باقي الواجبات من اللطف وغيره. واحتج المصنف على الوجوب : بأنه لو لم يكن التكليف واجباً لزم الاغراء بالقيح، واللازم باطل فالملزوم مثله . أما بطلان اللازم: فلان الاغراء بالقيح قبيح ، وقد تقدم كونه تعالى لا يفعل القبيح .

وأما بيان الملازمة: فهو أنه لما خلق الانسان وكمل عقله وركب فيه شهوة وميلا الى القبائح ونفرة عن الطاعات ، فلو لم يقرر عنده وجوب الواجب وتكليفه بفعله ، وحرمة الحرام وتكليفه بتركه، ويعده ويتوعده والا لكان مغرباً له بالقيح .

والعلم بحسن الحسن وقبح القبيح غير كاف، لان كثيراً من العقلاء يعرفون ذلك ، ويعلمون حصول المدح على الحسن والذم على القبيح ، ويقضون أوطارهم من اللذات القبيحة استسهالاً للذم وعدم الاحتفال بالمدح ، فلا بد من مرجح آخر وهو التكليف .

[شرائط التكليف]

قال : وشرط التكليف : علم المكلف بصفة الفعل ، وبقدر المستحق به من الثواب ، وقدرته على إيصاله ، واستحالة فعل القبيح عليه ، وامكان الفعل، وكونه مما يستحق به الثواب كالواجب والمندوب، وترك القبيح، وقدره المكلف على الفعل .

أقول : شرائط التكليف تنقسم الى ثلاثة أقسام :

الاول : العائدة الى المكلف وهي أمور :

الاول : أن يكون عالماً بصفات الفعل الذي يقع التكليف به ، لئلا يأمر

بترك الواجب وفعل القبيح .

الثاني : أن يكون عالماً بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب ، والا لم يؤمن أن يوصل اليه بعضه ، فلا يحسن التكليف .

الثالث : أن يكون قادراً على الايصال ، اذ لولاه لما وصل الى المكلف عوضه ، فيكون تكليفه قبيحاً .

الرابع : أن يكون القبيح ممتنعاً عليه ، اذ لو جاز عليه القبيح لما آمن منه خلف الوعد .

الثاني : العائدة الى الفعل المكلف به ، وهو أمران :

الاول : أن يكون ممكناً ، لاستحالة التكليف بالمحال .

الثاني : أن يكون مما يستحق به الثواب كالواجب والندب وترك القبيح .

الثالث : العائدة الى المكلف وهي أمور :

الاول : كونه قادراً على ما كلف به .

الثاني : كونه مميزاً بينه وبين غيره مما لم يكلف به .

الثالث : كونه متمكناً من آلة الفعل .

[الرابع : كونه متمكناً من العلم بما يحتاج اليه .]

فهذه شرائط حسن التكليف وبدونها لا يحسن .

[انقسام المكلف به الى العلم والظن والعمل]

قال: و [هو] ينقسم الى علم وظن وعمل .

أقول: المكلف به اما علم واما ظن واما عمل :

أما العلم: فهو اما عقلي ك معرفة الله تعالى وصفاته، وعدله، ونبوة الانبياء

وامامة الائمة. أو سمعي كالشرعيات من الفقه والحديث والتفسير .

وأما الظن: فنحو كثير من الشرعيات كالقبلة وغيرها .

وأما العمل: فهو عقلي كردّ الوديعة وشكر المنعم والصدق والانصاف

وترك الظلم والكذب، وغيرها من فعل الواجبات والتفضل والاحسان وحسن السيرة، وغيرها من المندوبات . واما سمعي كايقاع الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد، وغيرها من الاعمال الشرعية الواجبة والمندوبة .

[تحقيق حول قاعدة اللطف]

قال : البحث الثاني - في اللطف : وهو ما يقرب من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين . وهو واجب، خلافاً للاشعرية، والا لكان نقضاً لغرضه تعالى في التكليف، لانه تعالى أراد الطاعة من العبد، فاذا علم أنه لا يختارها أو لا يكون أقرب اليها الا عند فعل اللطف، فلو لم يفعلها تعالى لكان ناقضاً لغرضه، وهو نقص، تعالى الله عنه .

واللطف ان كان من فعل الله تعالى وجب فعله عليه، وان كان من فعل المكلف وجب عليه. تعالى أن يعرفه اياه وأن يوجهه عليه، وان كان من فعل غيرهما لم يجز أن يكلفه الله تعالى الفعل الملطوف فيه ، الا بعد أن يعلم أن ذلك الغير يفعلها لا محالة، اذ لا يصح أن يوجهه على ذلك الغير لاجل مصلحة تعود الى غيره الا أن يكون له فيه مصلحة، كما أوجب على النبي (صلى الله عليه وآله) أداء الرسالة لنفع الغير [ونفعه عليه السلام ^(١)] .

أقول: لما فرغ من التكليف ومباحثه شرع في اللطف، وهنا مسائل : الاولى في تعريفه: وعرفه بأنه ما يقرب المكلف معه من فعل الطاعة ويبعد عن فعل المعصية ، ولم يكن له حظ في التمكين . فالاول جنس شامل للطف وغيره من القدرة والالات ، فانها بأجمعها يقرب الى فعل الطاعة ويبعد عن المعصية .

(١) هذه الزيادة لم تثبت في المطبوع من المتن .

ويقوله «ولم يكن له حظ في التمكين» خرج القدرة والآلات التي يتمكن بها من إيقاع الفعل، فإن هذه كلها لها حظ في التمكين، إذ بدونها لا يمكن إيقاع الفعل، وأما اللطف فليس كذلك، إذ وقوع الفعل الملتطوف فيه بدونه ممكن، لكن معه يكون الفعل [إلى] الوقوع أقرب بعد إمكانه الصرف. وزيد في تعريفه «ولا يبلغ الإلجاء» إذ الإلجاء ينافي التكليف، فيكون اللطف أيضاً منافياً له.

ثم إن اللطف إن كان من فعل الطاعة، يسمى «توفيقاً»، وإن كان في ترك المعصية، يسمى «عصمة».

الثانية: هل هو واجب أم لا؟ ذهبت الأشاعرة إلى أنه غير واجب، بناءً منهم على قاعدتهم من نفي الحكم العقلي. وذهبت المعتزلة والامامية إلى أنه واجب، وهو الحق.

واستدل [المصنف] على وجوبه بماتقريبه: أنه لو لم يكن واجباً لهم لزم نقض الغرض، واللازم باطل فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنا بينا أنه تعالى يريد للطاعة وكره للمعصية، فإذا علم أن المكلف لا يختار الطاعة، ألا يترك المعصية، ألا يكون أقرب إلى ذلك، إلا عند فعل يفعله فيه^(١)، وذلك الفعل ليس فيه مشقة ولا غضاضة، فإنه يجب في حكمته أن يفعله، إذ لو لم يفعله لكشف ذلك: أما عن عدم إرادته لذلك الفعل، وهو باطل لما تقدم، أو عن نقض غرضه إذا كان مريداً له، لكن ثبت كونه مريداً له، فيكون ناقضاً لغرضه.

ويجوز ذلك في الشاهد مجرى من أراد حضور شخص إلى وليمة،

(١) في «ن»: به.

وعرف أوغلب على ظنه أن ذلك الشخص لا يحضر الا مع فعل يفعله، من ارسال رسول أو نوع أدب أو بشاشة أو غير ذلك من الافعال، ولا غضاضة عليه في فعل ذلك، فمتى لم يفعل عدّ ناقضاً لغرضه .

وأما بطلان اللزوم: فلان نقض الغرض نقص، والنقص عليه تعالى محال ، ولان العقلاء يعدونه سفهاً وهو ينافي الحكمة .

الثالثة : في أقسامه : اللطف اما من فعل الله تعالى ، أو من فعل غيره فان كان الاول وجب عليه تعالى فعله ، والا لكان مناقضاً لغرضه كما تقدم، وذلك كنصب الادلة وارسال الرسل وخلق المعجزات وغير ذلك .

وان كان الثاني: فاما أن يكون ذلك اللطف لفعل نفسه أو لفعل غيره، فان كان الاول وجب عليه تعالى أن يعرفه وجوبه عليه، والا لكان ناقضاً لغرضه كما تقدم فان قام به ذلك الغير ففعله فقد حصل المقصود، والا فقد أتى من قبل نفسه وكان بخسه^(١) عليه، وذلك كمتابعة الرسل والائمة، والاقتداء بهم والنظر في أدلتهم وغير ذلك، وان كان الثاني أي يكون لطفاً لفعل غيره، وحينئذ لا يجوز منه تعالى تكليف الملطوف له^(٢) الفعل الملطوف فيه ، الا اذا علم أن ذلك الغير يفعل اللطف، اذ لو علم أنه لا يقع منه فعل اللطف ثم كلفه بالفعل الملطوف لكان مناقضاً لغرضه .

ويجب هنا أيضاً أمران :

الاول: ايجاب ذلك اللطف على ذلك الغير، والا لجاز له تركه فلا يحصل الغرض، وذلك كتبليغ الرسالة وأداء الشريعة .

الثاني: يجب أن يحصل لذلك انغير بالقيام بهذا اللطف وفائدة، اذ تكليف

(١) في «ن»: يجب .

(٢) في «ن»: الملطوف به .

شخص لمصلحة غيره قبيح، تعالى الله عنه .

[تحقيق حول مسألة الالام]

قال: البحث الثالث - في الالم^(١): وهو ضربان: قبيح، وحسن .
فالقبيح من فعلنا خاصة، والعوض فيه علينا . والحسن: اما من فعلنا مع
الاباحة كذبح الحيوان، أو [مع] ندبه كالاضحية، أو [مع]^(٢) وجوبه كالهدي
والعوض في ذلك كله على الله تعالى. واما من فعله تعالى، أما مع الاستحقاق
كالعقاب، أو ابتداءً كالالام المبتدأة في الدنيا، اما للمكلف أولغيره كالاطفال .
ووجه حسنها: العوض الزائد، بحيث يختاره المكلف مع الالم لوعرض
عليه ، واللفظ معاً اما للمتألم أولغيره ، فبالعوض الزائد يخرج عن الظلم ،
وباللفظ يخرج عن العبث.

أقول : لما كانت الالام قد تكون ألطافاً، اتبع بحث اللطف ببحث الالم،
وقد اختلف الناس في ذلك : فقالت الثنوية : جميع الالام قبيحة ، وقالت
الاشعرية جميعها حسنة . وقالت البكرية والتناسخية : ما كان مستحقاً فهو حسن
والافقيح وقال أبو علي الجبائي : ما كان منها ظلماً فهو قبيح والباقي حسن .
والمحققون قسموها الى قبيح وحسن فالقبيح ذكر بعض العلماء له
وجوهاً ثلاثة :

الاول : أن يكون عبثاً، كمن يستأجر شخصاً ليستقي من البحر ويصب فيه .

الثاني : أن يكون ظلماً كلظمة اليتيم لغير التأديب .

الثالث : أن يكون فيه مفسدة، كإلزام الظالم على ظلمه اذا علم أنه يزداد

ظلماً بذلك ، فانه قبيح مع أنه ليس بعبث ولا ظلم .

(١) في المطبوع من المتن: الالام .

(٢) لم تثبت كلاهما في المطبوع من المتن .

والحسن ذكروا له وجوهاً :

الاول: كونه مستحقاً للعقاب، كضرب السيد عبده على عصيانه .

الثاني: اشتماله على دفع ضرر، كشرب المريض الدواء المرّ .

الثالث: كونه جالباً للنفع، كالعوض عنه مع اللطفية .

الرابع: كونه بمجرى العادة، كاحراق الله تعالى الطفل الملقى في النار .

الخامس: أن يفعل دفعاً عن النفس، كما اذا قتلنا من يقصد قتلنا .

اذا تقرر هذا فالقبيح انما يصدر عنا خاصة ، لاستحالة كونه تعالى فاعلاً للقبيح، والعوض فيه علينا . وأما الحسن: فقد يصدر عنا [وقد يصدر عنه تعالى أما الذي يصدر عنا] فاما مع اباحته كذبح الحيوان للاكل، أو مع ندبه كذبح الاضحية والعقيقة ، أو مع وجوبه كذبح النذور والكفارات وهدي التمتع . والعوض في هذه الثلاثة على الله تعالى. أما استحقاقها العوض فلكونها تألمت ألماً غير مستحق .

وأما كونه على الله تعالى فلانه مالك لنا وللحيوانات ، وقد أمرنا بايلاها ونحن مأمورون .

وأما الالم الحاصل بمجرى العادة، فالعوض فيه علينا ، لانا قصدنا ايلام الطفل الملقى في النار، والباري تعالى لم يقصد ذلك بخلق النار، وليست النار وشبهها الآلة في الايلام كالسيف ، وكما أنه لا عوض على الحداد فكذا هنا، هذا ان قلنا بالطبيعة، وأما اذا قلنا أن المحرق هو الله تعالى بمجرى العادة، فلان اجراء العادة حكمة لايجوز نقضها ، والله تعالى قد نهانا عن هذا الالفاء، فصار الملقى كأنه المؤلم في الحقيقة .

وأما الذي يصدر عنه لا بشركة العبد : فاما على وجه الاستحقاق كالعقاب وذلك لا يستحق به عوض ، أو لاعلى وجه الاستحقاق ، فيكون ألماً مبتدأً ،

وذلك كالالام الصادرة في الدنيا ، اما للمكلفين أو لغيرهم كالاطفال .
واختلف في جهة حسننها : فقال المصنف : لابد في حسننها من أمرين :
أحدهما : العوض الزائد الذي يختارمه المكلف الالم لوعرض عليه .
وثانيهما : اشتماله على اللطف : اما للمتألم كما في حق المكلفين كما في
حق المكلفين ، فان الواجد منا اذا تألم رجع الى الله تعالى ، وتلافى ذنوبه
بالتوبة ، ويخرج الى الناس من حقوقهم ، وبالجملة يقرب الى الطاعة ويبعد
عن المعصية . أو لغيره كما في حق الطفل ، فانا اذا شاهدنا الطفل يتألم كان ذلك
لطفاً لنا في اجتناب المعاصي . فبالاول أعني العوض يخرج عن كونه ظلماً .
وبالثاني أعني اللطف يخرج عن كونه عبثاً ، فاذن يجب أن يكون في الالم
عوض زائد وغرض ، والا لكان تعالى ظالماً عابثاً - تعالى الله عنه - وهما قبيحان
وبه قال أبوهاشم .
وقال أبو علي أبوه : وجود العوض كاف في حسن الالم ، سواء كان لطفاً
أو لا .

وقال عباد بن سليمان الصيمري : كونه لطفاً كاف في الحسن اذا كان
للمتألم . ولهم في تقرير هذه الاقوال استدلالان لانطول بذكرها ، لكن المحقق
ما قاله المصنف .

[تعريف العوض وأقسامه]

قال : البحث الرابع - في الاعواض : وهو النفع المستحق الخالي من
تعظيم واجلال . فالواجب علينا يجب مساواته للالم ، والواجب عليه تعالى
يجب أن يزيد بحيث يختار المكلف معه العوض .
أقول : لما بحث عن الالم وأقسامه شرع في العوض ، وعرفه : أنه النفع

المستحق الخالي عن تعظيم واجلال . فالنفع جنس شامل له ولغيره ، وبقيد « المستحق » خرج التفضل ، وبقيد « الخالي من التعظيم » خرج الثواب . وهو قسمان : أحدهما : مستحق علينا لاعليه تعالى ، وذلك يجب أن يكون مساوياً للالم لأزيد ولا أنقص ، والا لزم الظلم للمؤلم لو كان زائداً وللمتألم لو كان ناقصاً .

وثانيهما : مستحق عليه تعالى بأحد الاسباب المتعلقة ، وذلك يجب تزائده على الالم الى حد الرضا عند كل شخص بحيث لو عرضنا عليه الالم والعوض الزائد ، لاختار الالم رغبة في ذلك العوض ، اذ لولا الزيادة لقبح فعل الالم ، اذ لافائدة فيه .

[حكم العوض عن الالم الصادر عن غير العاقل]

قال: واختلف العدلية في العوض عن الالم الصادر عن^(١) غير العاقل كالسباع: فبعضهم أوجب له على الله تعالى ، لانه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا الى الالم ، ولم يجعل له عقلا زاجراً عنه ، فيجب العوض عليه تعالى . وذهب آخرون الى أن العوض على المؤلم لقوله (صلى الله عليه وآله): «ينتصف للعجماء من القرناء»^(٢) والانتصاف انما يكون بأخذ العوض من الجاني. وذهب آخرون الى سقوط العوض ، لقوله (صلى الله عليه وآله): «جرح العجماء جبار»^(٣).

والجواب : هذان خبراً واحداً مع قبولهما التأويل ، فان الانتصاف أعم

(١) في «ن» : على .

(٢) بحار الانوار : ٢٦٥/٧ .

(٣) وسائل الشيعة : ٢٠٢/١٩ ورواه الشيخ والصدوق في النهاية والاستبصار من

من أن يكون بأخذ العوض من الجاني أو غيره . وقوله (صلى الله عليه وآله): « جرح العجماء جبار » ، معناه : لا يستحق به قصاص . ونحن نقول بموجبه ، فان العوض غير القصاص .

أقول : الا لام الصادرة عن الحيوانات العجم كالسباع وغيرها لا بد فيها من العوض . فذهب المحققون الى أنه واجب على الله تعالى ، لانه خلقها ومكنها وجعل فيها ميلا الى الايلام ، مع امكان أن لا يخلقها أو يخلقها ولا يجعل لها ميلا الى الايلام .

ومع ذلك لم يجعل لها عقلا مميزاً بين الحسن والقبيح ولا أمراً زاجراً ، مع امكان أن يجعل لها ذلك ، فكان على هذا كالمغرى لها ، فلو لم يكن لايلامها عوض عليه لقبح منه ذلك .

وقال القاضي : ان كان الحيوان ملجأً الى الايلام -- كما لو أجاعه أياماً متعددة -- فالعوض عليه تعالى ، وان لم يكن ملجأً فالعوض على الحيوان المباشر . واحتج بأن التمكين لا يقتضي انتقال العوض من المباشر الى الممكن والالوجب عوض القتل على حدود السيف ، لانه ممكن للقاتل من القتل ، واللازم باطل فكذا الملزوم ، وبطلان اللازم وبيان الملازمة ظاهران .

أما في صفة اللجوء فانه يقتضي استناد الفعل في الحقيقة الى الملجيء ، ولهذا يحسن ذمه دون الملجاء ، وأيضاً لو كان العوض عليه تعالى لما حسن منعها واللازم باطل فكذا الملزوم .

وبيان الملازمة : أن العوض عليه تعالى يجب تزائده ، بحيث يختار معه الالم ، فكان هناك كذلك ، واذا كان الالم مختاراً لم يحسن المنع . وأما بطلان اللازم : فلانه يحسن منا قطعاً الامتناع من ايلامها وزجرها عنا بأنواع الزواجر . والجواب عن الاول : بأن الفرق حاصل بين القاتل وهذا الحيوان ، وذلك

لان القاتل ممنوع من القتل بالزواج الشرعية ، وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام ، ولهذا لم يكن العوض على صانع السيف بل عليه ، بخلاف مانحن فيه . وعن الثاني : فانه قد يحسن المنع عن الحسن اذا كان لذلك وجه حسن كما يحسن منع المعاقب عن العقاب ، وأيضاً لو صح دليلكم لزم أن لا يحسن منا التداوي من الالام المبتدأة ، واللازم باطل بالاجماع ، فما أجيب فهو جوابنا . وقال أبو علي الجبائي : ان العوض على الحيوان المباشر ، لقوله عليه السلام « يوم ينتصف للجماء من القرناء » ، والانتصاف انما يكون بأخذ العوض من الجاني وإيصاله الى المجني عليه . وقال قوم : انه لا عوض هنا لاعلى الله تعالى ولاعلى الحيوان ، لقوله عليه السلام « جرح العجماء جبار » .

والجواب عن هذين الخبرين بأنهما من الاحساد ، فلا يكونان حجة في المسائل العملية ، وعلى تقدير [التسليم] لصحتها فهما قابلان للتأويل : أما الاول فبوجهين : الاول : الانتصاف هو ايصال عوض الاسم الى المجني عليه ، أعم من أن يكون من الجاني أو غيره ، فان الواحد منا لو قال لمن جنى عليه عبده : لانصفك من عبدي ، ثم أنه عوضه عن ألمه الصادر من عبده يسمى منتصفاً له ، فكذا هنا جاز أن يكون الانتصاف بإيصال العوض ، لكنه من الله تعالى .

الثاني : أنه يحتمل أن يريد بالجماء المظلوم ، وبالقرناء الظالم على وجه الاستعارة ، ووجه المشابهة مشاركة المظلوم للجماء في عدم القوة على دفع العدو ، ومشاركة الظالم للقرناء في القوة على الدفع .

وأما الثاني : فيحتمل أن يراد بالجبار أنه لا يستحق به قصاص في الدنيا ، وذلك لا ينافي استحقاق العوض على الله تعالى ، اذ نفى القصاص لا يستلزم نفى العوض .

[كون العوض واجب على الباري تعالى]

قال : وهو واجب والا لزم الظلم .
 أقول : العوض اما مستحق عليه تعالى ، فيجب عليه إبعاده الى مستحقه
 والا لكان ظالماً - تعالى الله عنه - ، والظلم بذلك ضروري . واما مستحق على
 العبد ، فيجب عليه تعالى الانتصاف للمظلوم من الظالم ، لانه لما مكّنه من
 الظلم باعطاء القدرة ولم يمنعه بالجبر، وجب عليه الانتصاف ، وهو أن يأخذ من
 منافع الظالم التي استحقها على الله أو على غيره للمظلوم بقدر ما يوازي ظلمه، والا
 لكان تعالى بالتمكين ظالماً ، ولا يلزم من تمكينه الظالم كون العوض عليه تعالى
 لانه لم يأمره بالظلم ولم يجبره عليه ، بل انما أعطاه القدرة والتمكين ليستعمل
 ذلك في الطاعة . ومثاله أن من أعطى شخصاً سيفاً ليقتل به كافراً فقتل به مؤمناً
 فكما أن العوض هنا على القاتل فكذا هناك .

[مسائل في كيفية الانتصاف]

قال : وهل يجوز أن يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال
 يوازي فعله ؟ جوزه أبو هاشم والبلخي . واختلفا : فيجوز البلخي خروجه من
 الدنيا بغير عوض ، بل يتفضل الله تعالى على الظالم بالعوض ويدفعه الى المظلوم
 ومنعه أبو هاشم وأوجب التبقية ، لان الانتصاف واجب ، فلا تعلق بالتفضل
 الجائز .

قال السيد المرتضى : الانتصاف واجب ، والتفضل والتبقية جائزان فلا
 يعلق الواجب بهما .

أقول : قد ذكرنا أن الانتصاف الذي هو نقل المنافع الى المظلوم واجب

عليه تعالى ، والان نقول : هل يجوز في الحكمة أن يمكن الله تعالى من الظلم من لاعوض له يوازي ماصدر عنه أم لا؟ جوز ذلك أبو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي وأبوهاشم ، ومنعه السيد المرتضى (رضوان الله تعالى عليه) .

حجة الاولين : أنه لو لم يكن جائزاً لما وقع ، لكنه واقع ، فيكون جائزاً وهو المطلوب . أما الملازمة فظاهرة ، وأما بيان الوقوع : فلان يرى الملوك والظلمة يصدر عنهم آلام عظيمة ، ومن المستبعد أن يكون لذلك الظالم القاهر أعواض توازي ماصدر عنه بالنسبة الى كل واحد واحد من المظلومين .

والجواب : غير مستبعد أن يكون قد حصل لذلك الظالم الآلام التي يفعلها الله تعالى به أعواضاً كثيرة بحيث ما يوازي ما عليه ، فان العوض عليه تعالى زائد الى حد الرضا وعلينا مساوي .

ثم اختلف هؤلاء المجوزون في أنه هل يجوز أن يخرج من الدنيا ولا عوض له أم لا؟ فقال أبو القاسم : يجوز ذلك ، لجواز أن يضمن الله تعالى عنه ، ويتفضل عليه بأعواض يوصلها الى المظلوم .

وقال أبوهاشم : لا يجوز لان التفضل جائز والانتصاف واجب ، ولا يعلق الواجب على الجائز. وقال : يجب على الله تعالى تبقية كي يحصل له أعواض ينقلها عنه .

أورد السيد المرتضى بأن الانتصاف واجب والتفضل والتبعية جائزان ، فلا يعلق الانتصاف عليهما .

[بحث في الارزاق]

قال : البحث الخامس - في الارزاق والاجال والاسعار : الرزق عند العدلية : ما صلح الانتفاع به ، ولم يكن لاحد منع المنتفع منه ، لانه تعالى أمر بالانفاق

من الرزق ، ولا يأمر بالحرام .

وعند الاشعرية : الرزق ما أكل فالحرام عندهم رزق ، ويجوز طلبه ، لان به يندفع الضرر ، ولقوله تعالى «فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله»^(١) وغير ذلك من الايات .

أقول : الرزق عند أهل العدل هو ما صح أن ينتفع به ولم يكن لاحد منع المنتفع به منه ، وهو أعم من أن يكون مالا أو ولداً أو جاهاً أو علماً أو حياة أو زوجة أو صاحباً ، ولهذا أتى في تعريفه بلفظة «ما» والمراد بالصحة نقيض الحظر ، وهو ما جاز عقلاً وشرعاً .

ولا يشترط فيه أن يكون ملكاً ، فان البهيمة مرزوقة وليست مالكة^(٢) ، والولد والعلم رزق ولا يقال أنه ملك . وقولنا «ولم يكن لاحد منع المنتفع به منه» ليخرج الطعام الموضوع للضيافة قبل استهلاكه بالمضغ ، فان للمالك منعه من قبل استهلاكه ، فليس برزق .

وعند الاشاعرة : الرزق ما أكل حلالاً أو حراماً ، وينفرد على القولين الحرام هل هو رزق أم لا ؟ وهل يجوز أن يأكل الانسان رزق غيره ؟ فعند الاشاعرة : أن الحرام رزق^(٣) فلا يأكل الانسان رزق غيره . وعند أهل العدل أن الحرام ليس برزق ، وقد يأكل الانسان رزق غيره .

واستدلوا على أن الحرام ليس برزق بقوله تعالى « وانفقوا مما رزقناكم »^(٤)

(١) سورة الجمعة : ١٠ .

(٢) لان من شرط المالك أن يكون عاقلاً أو في حكمه كالاطفال ، وفيه نظر «منه» .

(٣) لو كان الحرام رزقاً للزم أن يكون أموال الناس رزقاً للعاصين ، ويلزم فيمن

وطر زوجة غيره أن يكون ذلك رزقاً له ، كما اذا وطئ زوجة نفسه .

(٤) سورة المائدة : ١٠ .

أمر بالانفاق من الرزق ، والله تعالى لا يأمر بالانفاق من الحرام ، اذ التصرف في الحرام منهي عنه فلا يقع مأموراً به .^(١)

وفي هذا الدليل نظر : أما أولاً فالمنع من كون «ما» للعموم في الخبر . وأما ثانياً فلانا نمنع كون «من» في الآية للتبيين ، لان شرطها أن تكون بعد اسم مبهم نحو قوله تعالى « فاجتنبوا الرجس من الاوثان ^(٢) » وليس هنا كذلك ، بل هي للتبعض ، فيكون قد أمر بانفاق بعض الرزق ، فلا يدل على المطلوب ، وعلى تقدير تسليم العموم وكون «من» للتبيين يجوز تخصيص العام بما ذكرتم . واعلم أن الرزق يجوز طلبه ، بل قد يجب كما اذا لم يكن ثم وجه غيره ، وقد يستحب ، وقد يباح ، وقد يحرم كما اذا اشتمل على وجه نهى الشارع عنه ، وقد يكره كما اذا اشتمل على ما ينبغي التنزه عنه .

ثم ان الرزق قد يكون تفضلاً منه تعالى ، بأن لا يكون للمكلف فيه لطف ، وقد يكون فيه لطف وذلك فيما يجتهد في تحصيله ، ووجه لطيفته أن يحصل للطالب عقيب ، بأن المنافع الدنيوية انما يحصل بالتعب ، ففي الاخرية أولى . وذهب الصوفية الى أنه لا يجوز السعي في طلبه .

والدليل على ما قلناه من وجوه :

الاول : أن طلب الرزق مما يدفع به الضرر عن النفس ، ودفع الضرر عن النفس واجب .

الثاني : قوله تعالى « فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله »^(٣) وقوله

(١) ومدح تعالى بقوله « ومما رزقناهم ينفقون » سورة البقرة : ٣ .

(٢) سورة الحج : ٣٠ .

(٣) سورة الجمعة : ١٠ .

تعالى « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم » ^(١) قال المفسرون: ان الابتغاء التمسك، والفضل الرزق، وغير ذلك من الايات .

الثالث: قوله ﷺ « سافروا تغنموا » ^(٢) وقوله « الرزق عشرة أجزاء تسعة منها في التجارة » ^(٣) وغير ذلك من الاخبار .

احتج الصوفية بوجوه :

الاول: أن الحلال مختلط بالحرام ولا يميز، فلا يجوز طلبه .

الثاني: أن في الطلب مساعدة الظالم باعطاء الطمغانات وغيرها ومساعدة الظالم حرام، فكذا ما يؤدي اليها .

الثالث : قوله ﷺ « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير ، تغدوا خماصاً وتروح بطاناً » ^(٤) واذا كان التوكل مأموراً به فالطلب منهى عنه .

والجواب عن الاول ان أردتم أن كل الحلال مختلط فهو ممنوع ، وان أردتم بعضه فمسلم ، لكن التكليف مشروط بالعلم، فمع عدم العلم لا حرمة خصوصاً، واليد ظاهرة في الملك .

وأورد عليهم شيخنا سالم بن محفوظ: أنه يلزم من هذا أن لا يجوز أكله، كما لا يجوز طلبه، ولهم أن يقولوا انا نأكل قدر الضرورة، لكن الواقع منهم بخلافه .

وعن الثاني: ان المساعدة ليست مقصورة ولا مرادة، بل توجد قهراً .

(١) سورة البقرة: ١٩٨ .

(٢) وسائل الشيعة: ٢٥١/١٢ ح ٨ .

(٣) وسائل الشيعة: ٥/١٢ ح ١٢ .

(٤) بحار الانوار: ١٥١/٧١ وفيه: لو أنكم تتوكلون الخ .

وعن الثالث: أن التوكل لا ينافي الطلب، والمكتسب في حال طلبه متوكل أيضاً، ولهذا أردفه بالغدو، مع أنه ليس في الحديث نهى عن الطلب الذي هو مناط البحث، بل بين فيه أنكم لو اشتغلتم بالطاعة عن الطلب نرزقكم ما يقيم أبدانكم، كما يرزق الطير ما يقيم أبدانها بتهيئة الأسباب، لكن أردفه بالغدو الذي هو الطلب .

[بحث في الاجال]

قال: والاجل هو: الوقت، فأجل الدين هو الوقت الذي يحل فيه وأجل الموت هو الوقت الذي يحصل فيه .

أقول : انما بحث المتكلمون عن الاجل ، لانه من قسم الاطاف ، فان موت شخص في وقت قد يكون لطفاً لغيره من المكلفين، والاجل هو الوقت ، وأجل الدين هو وقت حلوله ، وأجل الحيوان هو الوقت الذي يحصل فيه موته .

وعرف المتكلمون الوقت بأنه الحادث، أو ما يقدر تقدير الحادث بحيث يجعل علماً لغيره، كما يقال: جاء زيد عند طلوع الشمس، فطلوع الشمس أمر معلوم حادث، فجعل وقتاً لغيره، ولو فرض جهالة الطلوع وعلم مجيء زيد ، صح أن يقال: طلوع الشمس عند مجيء زيد .

وأما المقدر تقدير الحادث فكما في العدم المتجدد، كما يقال، جاء زيد عند انقطاع المطر، فيجعل انقطاع المطر وقتاً وإن كان عدماً لتجده .

وفي هذا نظر : فان وقت كل شيء يجب وقوع ذلك الشيء فيه، وليس قدوم زيد واقعاً في طلوع الشمس ، بل واقع في زمان يدل عليه لفظة « عنده » .

والاجود أن يقال : وقت كل شيء هو المقدار من الزمان الذي يقع فيه ذلك الشيء، والزمان مقدار حركة السماء .

[حكم أجل المقتول لولم يقتل]

قال: واختلفوا في المقتول لولم يقتل: فقليل انه كان يعيش قطعاً، لانه لو كان يموت قطعاً لكان الذابح غنم غيره محسناً اليه . وقيل: انه كان يموت قطعاً، لانه لو كان يعيش قطعاً لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً .

والوجهان ضعيفان : أما الاول فلان الاساءة حصلت باعتبار تفويت العوض على الله تعالى . وأما الثاني فلجواز كون علم الحياة مشروطاً بعدم القتل .

اقول: لاختلاف في أن الحيوان الذي يموت حتف أنفه أنه يموت بأجله وانما الخلاف فيمن يموت بسبب كالمقتول :

فقال البغداديون من المعتزلة: انه لم يمت بأجله ، وأنه لولم يقتل لعاش قطعاً ، واحتجوا : بأنه لو لم يجب أن يعيش لكان من ذبح غنم غيره محسناً الى صاحبه ، واللازم باطل ، فانه يستحق الدم من العقلاء على ذلك ويغرم قيمتها .

وقال أبو الهذيل والاشاعرة: انه مات بأجله ، وأنه لولم يقتل لوجب أن يموت واحتجوا: بأنه لو لم يجب أن يموت لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً ، واللازم باطل فكذا الملزوم ، بيان الملازمة : أنه لو علم أنه يعيش وبالقتل فانت حياته ، فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً ، وايضاً يلزم أن يكون القاتل قد قطع أجله، وهو باطل، لان خلاف معلوم الله تعالى محال ، ولا قدرة على المحال .

وكلاهما ضعيف : أولاً الاول : فانه انما يكون ^(١) محسناً باعتبار تفويته الاعواض الكثيرة، فانه لولا ذبحه لكان موتها من قبل الله تعالى، فتترائد أعواضه على أعواض الذبح .

وفيه نظر : فان العقلاء انما يذمون على الذبح وتفويت الحياة، ولهذا لو شئ الواحد منهم لقال ذلك . والاقرب في الجواب : أنا انما نحكم على ذابح الشاة بالظلم وندمه لتجويز حياتها، وأيضاً باعتبار اقدامه على مال الغير، ولهذا يغرم القيمة .

واما الثاني : فلان المفهوم جاز أن يكون مشروطاً، وحينئذ لا يلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً .

وأما قوله «يلزم أن يكون قد قطع أجله» ان أراد بالاجل الوقت الذي علم الله تعالى أنه لو لم يقتل لعاش اليه، فلانسلم أنه يكون قاطعاً لاجله، وان أراد به الوقت الذي بطلت حياته فيه، فالملازمة ممنوعة .

وقال البصريون من المعتزلة: أن أجل الحيوان مطلقاً سواء كان بسبب أو بغير هو الوقت الذي يعلم الله أنه لو لم يقتل لبطلت حياته فيه، وحينئذ يجوز أن يكون بطلان حياة المقتول أجله أن ذلك الوقت هو الوقت الذي علمه الله تعالى، ويجوز أن لا يكون ان كان غيره، وهو اختيار المحققين، لعدم دليل قاطع بأحد الطرفين، ولقوله تعالى «ولكم في القصص حياة يا أولي الاباب» ^(٢) أي يعيش من يريد القتل والمقتول لو لم يقتل، والتشكيك للحياة ينفي الوجوب لكل واحد .

(١) في «ن»: انما لم يكن .

(٢) سورة البقرة: ١٧٩ .

[بحث في الاسعار]

قال: والسعر هو: تقدير البذل فيما يباع به الاشياء . وهو رخص وغلاء ، فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان ، والغلاء هو ارتفاع السعر عما جرت به العادة في الوقت والمكان . وكل واحد منهما : اما من قبل الله تعالى ، أو من قبل العبد . فان كان السبب من الله فهما من الله ، وان كان من العبد فهما منه .

اقول: السعر هو تقدير البذل فيما يباع به الاشياء، وليس هو نفس البذل، لان البذل هو الثمن والمثمن، ولاشيء منهما بسعر. وهو قسمان: رخص وغلاء. فالرخص: هو السعر المنحط عما جرت به العادة، مع اتحاد الوقت والمكان . والغلاء : هو السعر المرتفع عما جرت به العادة ، مع اتحاد الوقت والمكان.

وانما اعتبرنا اتحاد الوقت والمكان ، لانه لا يقال : ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج، لانه ليس أوان بيعه، ويجوز أن يقال: رخص في الصيف اذا نقص سعره عما جرت عادته به في ذلك الوقت، ولا يقال: رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله عليها ، لانها ليس مكان بيعه ، ويجوز أن يقال : رخص سعره في البلاد التي أعتيد بيعه فيها .

واعلم أن كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من الله تعالى اذا كان السبب منه ، كما اذا قلل جنس المتاع المعين وكثر رغبات الناس اليه، فيقع الغلاء لمصلحة المكلفين أجمع ، أو بأن يرسل الجراد ويحبس الغيث ابتلاءً للخلق . واذا كثر المتاع المعين وقلل الرغبات ، فيقع الرخص تفغله منه ،

وقد يكون من قبلنا ، كما اذا حمل السلطان الناس على بيع المتاع [بسعر]
غال ظلماً منه ، أو الاحتكار ، أو منع الجلب خوف الظلم ، فيقع الغلاء . وقد
يحمل السلطان الناس على البيع بسعر منحط ، فيحصل الرخص . وبالجملـة
متى علم فيه وجه قبح فهو منا خاصة .

[مباحث النبوة]

[من هو النبي ؟]

قال: الفصل العاشر - في النبوة: وفيه مباحث: الاول: النبي هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر .

اقول : لما فرغ من [مباحث] التوحيد والعدل شرع في [بحث] النبوة وقدم البحث عن تعريف النبي ، وهو المسمى بمطلب « ما » أي ما النبي ؟ اذا البحث عن الشيء مسبق بتصوره أولا ، فنقول :

النبي لغة مأخوذ من الانباء وهو الاخبار، أي مخبر عن الله تعالى . وقيل مأخوذ من النبوة وهي الارتفاع ، ومنه يقال: تنبأ فلان اذا ارتفع وعلا . وقيل النبي هو الطريق ، ويقال : للرسول أنبياء الله لكونهم طرق الهداية اليه .

واصطلاحاً: هو الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر . ف « الانسان المخبر » جنس شامل للنبي وغيره ، ويخرج به الملك لانه مخبر أيضاً لكنه ليس بانسان. وقولنا «المخبر عن الله تعالى» يخرج المخبر عن غيره وقولنا «بغير واسطة أحد من البشر» يخرج به الامام والعالم، فانهما يخبران^(١) عن الله تعالى بواسطة البشر، أعني النبي (صلى الله عليه وآله) .

(١) في « ن » : مخبران .

[بيان وجوب وجود النبي]

قال : والحكمة تدعو الى نصبه ^(١) ، بل هي واجبة ، خلافاً للاشعرية . لان الاجتماع مظنة التنازع ، وانما يزول مفسدته بشريعة مستفادة من الله تعالى دون غيره ، لعدم الاولوية . وتلك الشريعة لا بد لها من رسول متميز عن بني نوعه بالمعجزة الظاهرة على يده .

ولان التكاليف السمعية واجبة ، لكونها أطالفاً في العقليات . فانا نعلم أن المواظبة على فعل التكاليف السمعية تقرب الى فعل التكاليف العقلية ، واللفظ واجب على ما تقدم . ولان العلم بالعقاب ودوامه ودوام الثواب من الامور السمعية ، فهي أطف في التكليف ، واللفظ واجب .

أقول : لما فرغ من تعريف النبي شرع في بيان وجوب جود النبي ، المسمى بمطلب «هل» البسيطة ، أي هل النبي واجب في الحكمة؟ وغاية وجوده وهو المسمى بمطلب «لم» أي لم وجد النبي ؟

أما المطلب الاول فنقول : ذهب أرباب الملل وأكثر الفلاسفة الى حسن بعثة الانبياء ، خلافاً للبراهمة من الهند ، فانهم منعوا من حسننها ، اذا يجيء به الرسول ان خالف العقل فهو مردود ، وان وافق العقل ففي العقل غنية عنه فلاوجه لحسنها ، وهو باطل . لجواز أن يقرر النبي ماقتضاه العقل عاصداً له ويفصل ماقتضاه اجمالاً مبيناً له ، فلايحصل الغنية ، خصوصاً مع اشتغالها على فوائد عظيمة يأتي .

وعلى تقدير حسننها هل هي واجبة في الحكمة ؟ قالت المعتزلة والامامية نعم . ومنعت الاشاعرة من وجوبها بناءً على أصلهم الفاسد .

واستدل المصنف على وجوبها بطريقتين :

الاول: طريقة الحكماء وتقديرها أن نقول: كلما كان صلاح النوع مطلوباً لله تعالى كانت الشريعة واجبة، وكلما كانت الشريعة واجبة كانت البعثة واجبة فكلما كان صلاح النوع مطلوباً فالبعثة واجبة. أما بيان حقية المقدم من الشرطية الاولى فظاهرة .

وأما بيانها ^(١) : فلان الانسان مدني بالطبع، بمعنى أنه لا يمكن أن يعيش وحده كغيره من الحيوانات ، وذلك لافتقاره في معاشه الى أمور كثيرة لا يتم نظام حاله الا بها ، كالأكل والملبس والسكن له وللمن يتعلق به ، وكان مما يتعذر عليه تحصيلها بجملتها، والا لاذحم على الواحد كثيراً، وكان مما يتعسر ان أمكن، فاقضى ذلك وجود جماعة يفزع كل واحد لصاحبه عن مهمه، كالحداد يصنع للحطاب قدوماً ^(٢) يقطع به الحطب والحطاب يأتيه بحطب يلين بسببه الحديد وتصنع منه الآلات ليستعملها الزراعون وغيرهم ، وكذا في باقي المنافع .

ثم ان الاجتماع مظنة النزاع ، لان التغلب موجود في الطباع ، لان كل أحد يرى العمل بمقتضى شهوته وارادته دون الآخر ، ويرى حفظ ماله واستيلائه عليه وبطلان حق غيره عليه ، ويغضب على من يزاحمه ، فتدعونه ^(٣) شهوته وغضبه الى المنازعة ، فيقع الهرج والمرج وهلاك النوع وفساده ، ومنشأ ذلك كله من خلوهم من معاملة وعدل، وأمور يتفق ^(٤) عليها بينهم، بحيث يرجعون اليها عند منازعتهم ومجادبتهم ، فيجب وجود تلك المعاملة والعدل . ثم ان

(١) في « ن » : وأما ثانيها .

(٢) القدوم جمع قدم وقدائم : آله للنحت والنجر .

(٣) في « ن » : فتدعوه .

(٤) في « ن » : متفق .

المعاملة والعدل لايتناولان الجزئيات الغير المحصورة ، الا اذا كان لها قوانين كلية وهي الشرع . فاذن لابد من شريعة .

وأما بيان الشرطية الثانية، وهي كبرى هذا الدليل فنقول : تلك الشريعة لايجوز أن يكون تقريرها موكولا الى أفراد النوع ، والا لحصل النزاع أيضاً في كيفية تقرير تلك القوانين وضبطها، وأيضاً ليس بعض الافراد بكونها موكولة اليه أولى من البعض ، فيجب ^(١) أن تكون متلقاة من التقدير الخبير ، ولما كان ممايمنع مشافهته ومخاطبته وجب وجود واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شرعه وهو النبي ، فتجب بعثة النبي، ويجب أن يكون ممتازاً باستحقاق الطاعة من باقي أفراد نوعه ، وليكون له طريق الى انقيادهم لامره ونهيه ، وذلك الامتياز يحصل باختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ، وهي المعجزات . وهي : اما قولية هي بالخواص أنسب [وهم لها أطوع] ، أوفعالية هي للعوام أنفع وهم لها بالانتفاع أبلغ، وان كان كل من النوعين رحمة لكل فرد من أفراد القسمين بمضمون « ماأرسلناك الا رحمة للعالمين » ^(٢).

الثاني : طريقة المتكلمين وهي من وجهين :

الاول: ان وجبت التكليف السمعية وجبت البعثة، لكن المقدم حق فالثاني مثله، أما حقية المقدم: فلان التكليف السمعية أطاف في التكليف العقلية، أي مقربة اليها . فانا نعلم ضرورة أن الانسان اذا واطب على فعل الصلاة والصوم مثلاً، دعاه ذلك الى العلم بالله تعالى وصفاته ، ليعلم ^(٣) أن العبادة هل هي لاثقة به أم لا . وكل لطف واجب كما تقدم .

(١) في « ن » : فوجب .

(٢) سورة الانبياء : ١٠٧ .

(٣) في « ن » : ويعلم .

وأما الملازمة: أي اذا وجبت التكليف السمعية وجبت البعثة، فلانها انما تعلم من جهة الرسول، فيكون العلم بها متوقفاً على البعثة، وكل مايتوقف عليه الواجب فهو واجب ، فالبعثة واجبة .

ان قلت: معرفة الله تعالى متقدمة على ثبوت الرسالة المتقدمة على التكليف السمعي ، فلا يكون التكليف السمعي لطفاً فيها، والالزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب .

قلت: المتقدم فيما ذكرتم هو العلم بوجود الرسل والملطوف فيه هو العلم بصفاته الكمالية والجلالية ، وأحدها ^(١) غير الآخر فلا يلزم الدور، سلمنا لكن المعرفة متقدمة طبعاً، ولا يلزم من وجوبها جواز ^(٢) أن يكون مقلداً في المعارف العقلية مواظباً على التكليف السمعية، فتؤديه تلك المواظبة الى العلم بالمعارف العقلية .

سلمنا لكن نقول : ان مرادنا بالتكليف السمعي هو ما أمر به النبي (صلى الله عليه وآله)، وبالتكليف العقلي هو ما أمر به العقل. فقولنا «التكليف السمعي لطف» معناه : أن أمر الرسول لطف في ايقاع ما أمر به العقل ، لان الرسول اذا أمر بما أمر به العقل كرد الوديعه وشكر المنعم، يكون ذلك مكلفاً به سمعاً وعقلاً ، وأمر الرسول يكون مقرباً الى الطاعة فيكون لطفاً .

سلمنا لكن العلم بالواجبات العقلية وان كان متقدماً بالطبع على الواجبات السمعية، لكن نمنع تقدمه عليها في الوجود الخارجي مطلقاً، وذلك لان العقل لانغماره في الملابس البدنية والامور الطبيعية قد لا يتنبه لتلك المعارف ولا يهتدي

(١) في « ن » : وأحدهما .

(٢) في « ن » : ولا يلزم منه وجوبها لجواز الخ .

لوجهها ^(١) ، ومع أمر الرسول له بها وإيجابه إياها عليه يتنبه بها، ويقرب من تحصيل طرقها، فتكون أمر النبي لطفاً في تلك الواجبات، فتكون بعثته واجبة. الثاني: أن العلم بالثواب ودوامه، والعلم بالعقاب ودوامه لطفان في إيقاع الطاعة وارتفاع المعصية ، وكل لطف واجب . أما الصغرى فلما يجيء ، وأما الكبرى فقد تقدمت ، فيكون العلم بالثواب والعقاب ودوامهما واجبان ، وإنما يحصل ذلك من البعثة ، فتكون البعثة واجبة ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وفي هذا نظر : فإن المصنف قد حكم في باب الوعيد بأن العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي ، وحينئذ لا يتم الاستدلال بهذا الوجه .

وأما المطلب الثاني فقد ظهر بيانه في ضمن هذه الأدلة، من كونه يتم به نظام النوع [المذكور] ، أو كونه لطفاً في السمعيات .

[وجوب عصمة النبي]

قال: البحث الثاني - في وجوب العصمة: لو لم يكن معصوماً لزم نقض الغرض ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

بيان الشرطية: أنه إذا فعل المعصية فاما أن يتبع، وهو قبيح لا يقع التكليف به، واما أن لا يتبع ^(٢) فينتفي فائدة البعثة وهو وجوب اتباعه . ولأنه مع وقوع المعصية منه يجب الإنكار عليه ويسقط محله من القلوب ، فلا يصار إلى ما يأمر به وينهى عنه. ولجاز أن لا يؤدي بعض ما أمر بأدائه، فيرتفع الوثوق ببقاء الشرع لجواز نسخه .

أقول: لما فرغ من الاستدلال على وجوب البعثة، شرع في بيان [اثبات]

(١) في « ن » : لوجهها .

(٢) لم تثبت في المطبوع من المتن .

صفات النبي ، وهو المسمى بمطلب « كيف » أي كيف النبي ؟ وهو البحث عن الصفات التي تتم بها النبوة، فقال: البحث الثاني - في وجوب العصمة . وقبل الخوض في الاستدلال نقرر معنى العصمة فنقول: ذهب بعضهم الى أن المعصوم لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ، ف قيل : سببه اختصاص بدنه أو نفسه بخاصية تقتضي امتناع المعاصي منه . وقال أبو الحسن : هو مساوي لغيره لكن ليس له قدرة على المعاصي . وقال أكثر: الناس بإمكانها منه ، فقال بعضهم : ان سبب العصمة أمور أربعة .

الاول: اختصاص نفسه وبدنه بملكة تمنعه من الاقدام على المعاصي .

الثاني : أن يكون عالماً بالمدح على الطاعة والذم على المعصية .

الثالث : تأكيد تلك العلوم بتواتر الوحي .

الرابع : أن يكون بحيث اذا ترك ما هو أولى عوتب عليه .

وكلا القولين باطل : أما الاول : فلانه لو كانت المعاصي ممتنعة منه لما استحق ثواباً ولا مدحاً ، ولا تمتنع تكليفه بتركها ، اذ لا قدرة له عليها ، واللوازم بأجمعها باطلة فكذا الملزوم ، والملازمة ظاهرة .

وأما الثاني : فلو جوه : الاول : أن الاول هو نفس العصمة لاسببها .

الثاني : أن الثالث مختص بالانبياء لا بكل معصوم ، والمعصوم أعم من ذلك ، فان الائمة الاثنا عشر والملائكة وفاطمة عليها السلام ومريم معصومون من غير وحي .

الثالث : أن الرابع لازم للعصمة لاسببها .

والحق أن العصمة عبارة عن لطف يفعله الله بالمكلف ، بحيث لا يكون

له [مع ذلك] داع الى ترك الطاعة ولا الى فعل المعصية ، مع قدرته على

ذلك ^(١) ، ويحصل انتظام ذلك اللطف بأن يحصل له ملكة مانعة من الفجور والاقدام على المعاصي ، مضافاً الى العلم بما في الطاعة من الثواب والمعصية من العقاب ، مع خوف المؤاخذة على ترك الاولى وفعل المنسي .
اذا عرفت هذا فاعلم أن المصنف استدلل على وجوب عصمة النبي (صلى الله عليه وآله) مطلقاً بوجوه :

الاول: لو لم يكن معصوماً لزم انتفاء فائدة البعثة، واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة : أنه اذا لم يكن معصوماً كان فعل المعصية منه جائزاً ، فلنفرضه واقعاً، اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال، واذا وقعت المعصية فاما أن يجب اتباعه أولاً ، والاول باطل لاستحالة التكليف بالقبيح منه تعالى .
والثاني موجب لانتفاء فائدة بعثته، اذ الغرض من بعثته اتباعه .
وأما بطلان اللازم فظاهر، لاستلزامه الحرص على تحصيل أمر والسعي في ابطاله ، وذلك سفه قبيح يستحيل صدوره منه تعالى .

الثاني: أن مع وقوع المعصية منه اما أن يجب الانكار عليه أولاً، والثاني باطل، لعدم وجوب النهي عن المنكر، فلو لم ينكر عليه لزم ابطال هذه الوظيفة، وهو باطل اجماعاً، فيتعين الاول، اكن ذلك موجب لسقوط محله من القلوب، فلا يصار الى ما يأمر به وينهي عنه ، فتنتفي فائدة البعثة .

الثالث: لو جاز عليه فعل المعصية لجاز أن لا يؤدي بعض ما أمر به بأدائه ، فيجوز أن يكون قد أمر بصلاة سادسة، أو بصوم شهر آخر، وأن الشرع سينسخ ولم يؤدي ذلك الى أمته ، لكن ذلك يرفع الوثوق باخباراته، ويجوز عدم استمرار حكم الشرع .

وفي الوجهين نظر: اذ المحال فيهما نشأ من فرض وقوع المعصية عنه ،

(١) في «ن» : عليهما .

وجاز أن تكون المعصية ممكنة غير واقعة ، لان الممكن لا يجب وقوعه ، لان استمرار عدم الشيء لا ينال امكانه. ويمكن أن يجاب عنه بان اعتقاد المكلفين جواز صدور المعصية عنه يخطر لهم المحالات المذكورة ، فيحصل التنفير عن متابعتها والانقياد التام لامثال أوامره ونواهيه .

[وجوب تنزه النبي (ص) عن المعاصي عمداً وسهواً]

قال: ومن هذا علم أنه لا يجوز ان يقع منه الصغائر ولا الكبائر ، عمداً ولا سهواً ولا غلطاً في التأويل . ويجب أن يكون منزهاً عن ذلك من أول عمره الى آخره .

أقول : اعلم أنه لما استدل على مطلوبه أشار الى خلاف الناس هنا ، ومحصل الاقوال هنا أن نقول: أفعال الانبياء لا تخلو من أقسام أربعة :

الاول: الاعتقاد الديني .

الثاني: الفعل الصادر عنهم من الأفعال الدينية .

الثالث: تبليغ الاحكام ونقل الشريعة .

الرابع: الأفعال المتعلقة باحوال معاشهم في الدنيا مما ليس بديني .

فالقسم الاول: اتفق اكثر الناس على عصمتهم فيه ، خلافاً للخوارج حيث جوزوا عليهم الكفر ، لاعتقادهم أن كل ذنب صدر عمداً ^(١) فهو كفر ، وجوز صدور الذنب عنهم ، فقد جوزوا عليهم الكفر. وخلافاً لابن فورك حيث جوز بعنه من كان كافراً ، لكنه قال: هذا الجائز لا يقع ^(٢). وبعض الحشوية قال بوقوعه وبعضهم جوزوا عليهم كلمة الكفر للتقية . وهذا باطل لانه يفضي الى اخفاء

(١) في «ن» عنهم :

(٢) في «ن» : لم يقع.

الدين بالكلية ، لان أولى الازمان بالتقية حين اظهار الدعوة، لان الاكثر من الناس يكون منكراً .

وأما القسم الثاني : فقال ماعدا الامامية : انه يجوز عليهم قبل البعثة فعل جميع المعاصي، كبائر كانت أو صغائر. واختلفوا في زمان البعثة: فقالت الاشعرية لا تجوز الكبائر عليهم مطلقاً ، وأما الصغائر فتجوز سهواً . وقالت المعتزلة : بامتناع الكبائر مطلقاً، وأما الصغائر فاختلّفوا فيها : فقال بعضهم: انما تجوز على سبيل السهو لا العمد، ولعلو درجاتهم لا يؤاخذون بها .

وقال بعضهم: انها^(١) تجوز على سبيل التأويل، كما يقال: ان آدم أوّل النهي عن الشجرة بالنهي عن الشخص وكان المراد النوع، فان الاشارة قد تكون الى النوع، كقوله عليه السلام: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به». وقال بعضهم على سبيل القصد ، لكنها تقع محيطة لكثرة ثوابهم . والحشوية جوزوا الاقدام على الكبائر، ومنهم من منع تعمدها وجوز تعمد الصغائر .

وأما القسم الثالث: فأجمع الكل على عدم جواز الخطأ فيه .
وأما القسم الرابع: فجوز أكثر الناس السهو. وأصحابنا حكموا بمعصيتهم مطلقاً قبل النبوة وبعدها عن الصغائر والكبائر عمداً وسهواً ، بل وعن السهو مطلقاً ولو في القسم الرابع، ويدل عليه ما تقدم .

[وجوب تنزه الانبياء عن كل ما ينفر عنهم]

قال: ويجب^(٢) أن يكون منزهاً عن دناءة الاباء وعهر الامهات، لتلايق التنفر عنه فيسقط فائدة البعثة .

(١) في «ن» : انما.

(٢) لم تثبت في المطبوع من المتن.

أقول: حيث أن المقصود من البعثة انقياد الناس للرسول انقياداً تاماً وجب أن يكونوا منزّهين عن كل ما ينفر عنهم ليتم الغرض من بعثتهم، والالزم نقض الغرض وهو سفه وذلك أقسام :

الاول في نسبه وهو: أن يكون منزهاً عن دناءة الالباء ، أي لا يكون فيهم دني الحال، بأن يكون كافراً، أو مشتهراً بالفسق، أو زبالاً ، أو نفاطاً وغير ذلك . وعهر الامهات أي لا يكون فيهن زانية .

الثاني في طباعه وهو: أن لا يكون فظاً غليظاً، ولا مأبوناً، ^(١) ولا أجذم ولا أبرص، أو سلس الريح، أو غير ذلك من المنفرات .

الثالث في أخلاقه وهو: أن لا يكون حسوداً، ولا حريصاً على الدنيا، ولا حقوداً، وأن يكون كامل العقل فطناً ذكياً قوي الرأي غير متردد في الامر ^(٢).

الرابع في أحواله وهو: أن لا يكون حائكاً، ولا حجاماً، ولا زبالاً ، ولا معاشراً للارذال وأرباب الهزال ، ولا أكلا على الطريق وغير ذلك مما لا يليق بأفعال العقلاء .

[عدم جواز السهو على النبي]

قال: ولا يجوز عليه السهو مطلقاً في الشرع وغيره لذلك .

أقول: لا يجوز على النبي (صلى الله عليه وآله) السهو مطلقاً ، أي في الشرع وغيره، اما في الشرع فلجواز أن لا يؤدي جميع ما أمر به ، فلا يحصل المقصود من البعثة، وأما في غيره فانه ينفر عنه .

(١) المأبون الذي يؤتى في دبره

(٢) في «ن»: الامور .

[تعريف المعجز وما يعتبر فيه]

قال: البحث الثالث - في طريق معرفته: وهو خلق المعجز على يده عقيب الدعوى .

والمعجز هو: الاتيان بما يخرق العادة مطابقاً للدعوى. فالاتيان بما يخرق العادة يتناول الثبوت والعدم :

أما الثبوت: فكقلب العصا حية، وانشقاق القمر. واما العدم: فكمنع القادر من حمل الكثير على حمل اليسير ، وكمنع العرب عن الاتيان بمثل القرآن العزيز .

والفعل المخارق للعادة قد يكون متعذراً في جنسه كخلق الحياة، وقد يكون في صفته كقلع مدينة، وكلاهما معجز .

أقول: لما فرغ من صفات النبي ﷺ، شرع في بيان الطريق الى معرفته فقال: هو خلق المعجز، والمعجز هو الاتيان بأمر خارق للعادة مطابق للدعوى مقرون بالتحدي، يتعذر على الخاق الاتيان بمثله في جنسه أو صفته، فقد اعتبرنا فيه أموراً :

الاول: قولنا « أمر خارق » ولم نقل فعلاً ، لان الفعل يختص بالاثبات (١) والمعجز أعم، فانه يكون اثباتاً، كقلب العصا حية، وانشقاق القمر، ونبوع الماء ويكون نفيّاً كمنع القادر على حمل الكثير عن حمل القليل، وكمنع العرب عن المعارضة، والشامل لهما وهو الامر .

الثاني: كونه خارقاً للعادة، فانه لو لم يكن خارقاً للعادة - كطلوع الشمس من المشرق - لم يكن معجزاً، لكونه معتاداً وان كان متعذراً على الخلق .

(١) في «ن»: بالاتيان .

الثالث: كونه مطابقاً للدعوى، فانه لو لم يكن مطابقاً للدعوى لم يكن دليلاً مثل أن يدعو غزارة ماء البئر فيغور ماءها ، وكلاهما خارق للعادة لكنه غير مطابق كما اتفق لمسيمة .

الرابع: كونه مقروناً بالتحدي، والتحدي هو الممارسة والمنازعة، يقال : تحديت فلاناً اذا ماربته ونازعته في الغلبة، والمراد به هنا هو أن يقول لامته : ان لم تتبعوني فأتوا بمثل ما أتيت به. وذلك يخرج به الارهاص، وهو الاتيان بخارق العادة انذاراً بقرب بعثة نبي تمهيداً لقاعدته، فانه غير مقرون بالتحدي، وكذلك الكرامات فانها غير مقرونة بالتحدي، وكذا من يدعي معجزة غيره كاذباً .

الخامس: كونه يتعذر على الخاق الاتيان بمثلته ، وذلك لانه لو لم يتعذر عليهم لم يعلم أنه فعل الله ، فلا يكون دالاً على التصديق ، وذلك كالشعبذة والسحر .

ثم التّعذر: تارة يكون في جنسه، أي في كل جزء من جزئياته، اذا أخذ لا يكون مقدوراً للبشر، كخلق الحياة فان خلقها لا يمكن الا لله سبحانه، وتارة يكون في صفته، كقلع مدينة، فان القلع ممكن بحسب جنسه، اذ من جزئياته ماهو مقدور للبشر كقلع شجرة وخشبة، وأما القلع بهذه الصفة وهو كونه قلع مدينة لا يمكن الا لله تعالى ، وكذلك الحركة الى السماء ، فان جنس الحركة مقدور أما كونه الى السماء فغير مقدور .

ثم المعجز له شروط :

الاول - أن يعجز عنه أو عما يقاربه الامة المبعوث اليها .

الثاني - أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره .

الثالث - أن يكون في زمان التكليف، لان العوائد تنتقض عند اشتراط

الساعة .

الرابع - أن يحدث عقيب دعوى النبوة أو جارية مجرى ذلك، ونعني بالمجاري مجراه ان تظهر دعوى النبوة في زمانه وأنه لا يدعي النبوة غيره ، ثم يظهر المعجز بعد أن ظهر معجز آخر عقيب دعواه، فيكون [ظهور] الثاني كالمتعقب لدعواه، لانه يعلم تعلقه بدعواه فانه لاجله ظهر .

[جهة اعجاز القرآن]

قال : واختلف الناس في جهة اعجاز القرآن:

فقال السيد المرتضى: انه (الصرفه) بمعنى: أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، بأن سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بهامن معارضة القرآن، لانه لو كان معجزاً لا باعتبار الصرفه لكان اعجازه^(١) امامن جهة ألفاظه المفردة ، أو التركيب أوهما معاً. والاقسام بأسرها باطلا، لان العرب كانوا قادرين على المفردات وعلى التركيب ، ومن قدر على المفرد والتركيب قدر عليهما بالضرورة .

وقال الجبائيان: ان جهة الاعجاز (الفصاحة)، اذ لو كان جهة الاعجاز الصرفه لوجدوا ذلك من أنفسهم ، ولو جدوه لتحديثوا به مع أصحابهم ، لانه لو كان ركبياً في الغاية لكان الاعجاز أظهر .

أقول : لما عتني المتكلمون^(٢) بنقل القرآن [من] بين سائر المعجزات المحمدية، بحثوا عن كيفية اعجاز، وقد اختلف في ذلك:

فقال قوم : جهة اعجازه اشتماله على الاخبار بالغيوب .

وقال قوم: هوخلوه عن التناقض.

(١) في المطبوع من المتن: من حيث.

(٢) في «ن»: المسلمون .

وقال أبو القاسم البلخي: ان جنس القرآن غير مقدور.

وقال بعضهم: [ان] جهة اعجازه من حيث الاسلوب، وعنوان الاسلوب الفن والضرب.

وقال الجويني من الاشاعرة: ان معجزته فصاحته وأسلوبه معاً، لان كل واحد منهما غير متعذر على العرب، لانه وجد في كلامهم ما هو كفصاحته [وليس] مثل أسلوبه، وكلام مسيلمه كاسلوبه وليس كفصاحته، وأما مجموعهما فغير مقدور للخلق، فهو جهة اعجازه.

وبه قال كمال الدين ميشم، الا أنه أضاف اشتماله على العلوم الشريفة، فجهة اعجازه [عنده] ثلاثة: الاسلوب، والفصاحة، والاشتغال على العلوم الشريفة، من علم التوحيد، والسلوك الى الله تعالى، وتهذيب الاخلاق. فان الفصاحة خاصة في كلام العرب قد وجدت، والاسلوب وان أمكن عند التكلف لكن اجتماعه مع الفصاحة نادر، لان تكلف الاسلوب يذهب بالفصاحة.

وأما العلوم الشريفة فلم يوجد في كلامهم لها عين ولا أثر الا ما يوجد في كلام قيس وأمثاله ممن وقف على الكتب الالهية نقلا عن غيره، فالحاصل أن كلامهم قد يوجد فيه ما يناسب بعض القرآن في الفصاحة، وهو في مناسبه له في الاسلوب أبعد، وأما في العلوم المذكورة فأشد بعداً^(١).

وقال الجبائيان وفخر الدين الرازي واختاره المصنف في المناهج: ان جهة اعجازه هو فصاحته البالغة، ولهذا كانت العرب تستعظم فصاحته، ولما أراد النابغة الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته، قال له أبو جهل، انه يحرم عليك الاطيين. وأخبر الله تعالى بذلك عن الوليد بن المغيرة في قوله «فكر وقد قتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر نظر ثم عبس وبسر»^(٢) الآية.

(١) قواعد المرام: ١٣٢ - ١٣٣ مع تغييرات في الالفاظ.

(٢) سورة المدثر: ٢٢.

وقال النظام والسيد المرتضى : انه (الصرفة) بمعنى أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته، وهذا يحتمل ثلاثة أمور الاول : انه سلبهم القدرة . الثاني : أنه سلبهم الداعية . الثالث : أنه سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها من المعارضة . وهذا الاخير اختاره السيد كما نقل عنه ، وتوقف شديد الدين سالم بن عزيزة في هذا المقام .

وقال المحقق في تجريده : الكل محتمل .

واعلم أن المصنف ذكر هنا دليل من قال بالصرفة ومن قال بالفصاحة فلتقررهما :

فنقول : احتج السيد ومن قال بقوله : بأنه لو لم يكن الاعجاز للصرفة بل للفصاحة ، لكان اعجازه اما من حيث ألفاظه المفردة ، أو من حيث الهيئة التركيبية أو من حيث ألفاظه والهيئة التركيبية معاً .

والاقسام الثلاثة بأسرها باطلة . فاعجازه بسبب الفصاحة باطل ، فيكون للصرفة ، اذا ما عداها من الاقوال ضعيف جداً .

وانما قلنا ذلك لان العرب كانوا قادرين على المفردات وعلى التركيب ، ومن كان قادراً على المفردات وعلى التركيب كان قادراً عليهما معاً ضرورة ، فثبت حينئذ أن العرب كانوا قادرين على المعارضة ، وانما منعوا منها ، فيكون [المنع] هو المعجز .

وفي هذا نظر : لانا نمنع أن من قدر على المفردات على حدة ، أو على التركيب على حدة يكون قادراً على الجمع بينهما ، لجواز أن يكون الجمع بينهما مشتملاً على حالة ليست للأفراد ، وذلك هو محل النزاع .

احتج القائلون بالفصاحة ، على فساد القول بالصرفة بوجهين :

الاول : أن الاعجاز لو كان للصرفة لكانوا قادرين على الاتيان بمثله قبل

الصرفه ، فاذا وجدت الصرفه وحصل المنع وجب أن يجدوا ذلك من أنفسهم ضرورة ، وأن يحصل لهم فرق بين حالتي القدرة والمنع ، لانا نعلم ضرورة أن [كل] من كان له علم أو قدرة حاصلان فانه يكون عالماً بحصولهما ، فاذا سلبا عنه وجد ذلك من نفسه ، ولو وجدوا ذلك من أنفسهم وجب أن يتحدثوا به^(١) في مجالسهم ومع أصحابهم ، ولو تحدثوا به لاشتهر ذلك وذاع وتواتر لانه من الامور العجيبة التي تتواتر^(٢) الدواعي على نقلها ، وكل واحدة من هذه المقدمات ضرورية لمن عرف العوائد وجربها ، ولما لم يقع شيء من ذلك كان القول بالصرفه باطلا .

الثاني : لو كان الاعجاز من جهة^(٣) الصرفه لوجب أن يكون القرآن في غاية الركاكزة ، واللازم باطل فالملزوم مثله ، ببيان الملازمة : أن منعهم عن معارضته على تقدير ركاكزته أبلغ في الاعجاز مما لو كان بالغاً في الفصاحة ، وهو ضروري ، وأما بطلان اللازم فظاهر ، فيبطل الملزوم وهو المطلوب .

[اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله]

قال : البحث الرابع - في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله : ويدل عليه أنه ظهر على يده المعجزة عقيب الدعوى ، فيكون رسولا حقاً . أما ظهور المعجزة على يده : فلانه ظهر على يده القرآن ، وهو معجز لانه تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته ، وانقاد بعضهم الى تصديقه ، وبعضهم الى المحاربة والقتل ، مع أن المعارضة - لو أمكنت - أسهل ، ولانسه ظهر

(١) في «ن» : بذلك .

(٢) في «ن» : يتوفر .

(٣) في «ن» : بسبب .

على يده أفعال خارقة للعادة : كانشقاق القمر ، ونبوع الماء .

وكل من ظهر على يده المعجزة فهو نبي ، لان العلم الضروري حاصل بأن من ادعي رسالة ملك ، وطلب من الملك أن يخالف عادته تصديقاً له ، فخالف الملك عادته مرة بعد أخرى عقيب طلب رسوله منه ، فانه صادق في دعواه . كذلك النبي عليه السلام لما ادعي الرسالة وأظهر المعجزات - كالقرآن وانشقاق القمر وغيرهما - فانا نعلم بالضرورة صدقه .

أقول : لما فرغ من تعريف النبوة وأحكامها : شرع في تعيين النبي ، وهو المسمى بمطلب «من» أي من النبي ؟ فنقول : نبينا محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم صلوات الله عليه وآله ، لانه ادعى النبوة ، وظهر المعجز على يده ، وكل من كان كذلك فهو نبي ، ينتج : أن محمداً المذكور نبي . أما الصغرى : فقد اشتملت على دعوتين : الاولى : أنه ادعى النبوة وذلك أمر ضروري لا يسع عاقل ^(١) انكاره . الثانية : أنه ظهر على يده المعجز وذلك أيضاً من وجهين :

الاول : أنه ظهر على يده القرآن ، [والقرآن] ، معجز ، أما أنه ظهر على يده القرآن فظاهر ، خصوصاً مع اشتماله على ذكر اسمه في وقايعه وأحواله وغزواته ، وذلك مما لا يرتاب في كونه معجزة له . وأما أن القرآن معجز فلانه تحدى به العرب العرباء ومصاقع الخطباء وأهل البلاغة والفصاحة فمعجزوا عن معارضته ، فيكون معجزاً .

أما أنه تحداهم فللايات الدالة على ذلك ، كقوله تعالى «فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله» ^(٢) وقوله «وان كنتم في ريب مما

(١) في «ن» : عاقلاً .

(٢) سورة الهود : ١٣ .

نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله»^(١) فلما لم يأتوا بشيء قال «قل لئن اجتمعت الجن والانس على أن يأتوا بمثل هذه القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً»^(٢).

وأما أنهم عجزوا عن معارضته فلأنه سألهم اما الاسلام أو يأتون بمثله ، فلم يقبلوا الاسلام فألزمهم الاتيان بمثله لاغير ، فعدلوا عن ذلك الى الحرب والمشاققة الذين فيهما ذهاب النفس^(٣) وسبي [النساء و] الذراري ونهب الاموال ، وذلك صعب خطر جداً لا ينكره عاقل ، والاتيان بمثله كان أسهل الاشياء عليهم ، فعدلوا عن ذلك الامر الاسهل الى هذا الامر الاصعب مع علمهم بما في الاصعب من الالام والمكاره ، دليل على عجزهم عن المعارضة ، اذ العاقل لا يختار الاصعب الا مع عدم انجاع الاسهل ، فان غرضهم كان ابطال مقالته ، وكان ذلك يتم بالمعارضة من غير افتقار الى المحاربة التي لاتفيد في ابطال مقالته شيئاً ، بل انتجت عليهم ما انتجت .

وأما أنه على ذلك التقدير يكون معجزاً ، فلانطباق تعريف المعجز عليه ، فانه خارق لعوائدهم في الكلام المغاير أسلوبه لاساليب كلامهم ، وقد بينا عجزهم عن معارضته ، فيكون معجزاً .

الثاني : أنه ظهر عنه أمور خارقة للعادة فمنها : نبوع الماء من بين أصابعه حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل ، وذلك بعد رجوعه من غزاة تبوك^(٤) . ومنها : عود ماء بئر الحديبية لما استقاه أصحابه بالكليسة فيبست ، فدفع

(١) سورة البقرة : ٢٣ .

(٢) سورة الاسراء : ٨٨ .

(٣) في «ن» : الانفس .

(٤) بحار الانوار : ٢٥ / ١٨ .

سهمه الى البراء بن عازب وأمره بالنزول وغرزه في البئر، فغرزه فكثر الماء حتى خيف على البراء من الغرق^(١).

ومنها : أنه تغل في بئر قوم شكوا اليه ذهاب مائها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها ، فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا^(٢) مسيلمة لما قل ماء بئرهم مثل ذلك ، فتغل فيه فذهب الماء أجمع^(٣).

ومنها : أنه لما نزل « وأنذر عشيرتك الاقربين »^(٤) قال لعلي عليه السلام : شو فخذ شاة وجيء بعس من لبن ، وادع لي بني أبيك بني هاشم ، ففعل علي عليه السلام ذلك ودهاهم وكانوا أربعين رجلا ، فأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه الا أثر أصابعهم ، وشربوا من العس حتى اكتفوا واللبن على حاله .

فلما أراد أن يدعوهم الى الاسلام قال أبو لهب كلاماً : سحر كم محمد . فقام قبل أن يدعوهم الى الله ، فقال لعلي عليه السلام : افعل مثل ما فعلت ، ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني ، فلما أراد أن يدعوهم عاد أبو لهب الى كلامه ، فقال لعلي عليه السلام : افعل مثله ففعل في الثالث ، فبايع علي عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعته^(٥).

ومنها : كلام الذئب وشهادته له بالرسالة ، وذلك أن وهبان بن أنس كان يرعى غنماً له فجاء ذئب فأخذ منه شاة ، فسعى نحوه فقال له الذئب : أتعجب من أخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبوه ، فجاء الى النبي صلى

(١) بحار الانوار : ٣٧/١٨ .

(٢) في «ن» : فشكوا .

(٣) بحار الانوار : ٢٨/١٨ .

(٤) سورة الشعراء : ٢١٤ .

(٥) بحار الانوار : ٤٤/١٨ والطرائف : ٢٠ . وقد أخرجناه عن الطريقتين في ذيله.

الله عليه وآله وأسلم على يده ، وكان يدعى مكلم الذئب^(١).

ومنها : تسبيح الحصى في يده^(٢).

ومنها : أنه تفل في عين علي عليه السلام لمارمدت عينه ، فلم ترمد بعد ذلك ، ودعا له بأن يصرف عنه الحر والبرد ، فكان لباسه عليه السلام في الصيف والشتاء واحداً^(٣).

ومنها انشقاق القمر^(٤).

ومنها : مجيء الشجرة لمادعاها فأجابته ، وجاءت تحد الأرض من غير جاذب لها ولادافع ، ثم رجعت الى مكانها^(٥).

ومنها : أنه عليه السلام كان يخطب عند جذع فاتخذ له منبر ، فانتقل اليه فحن الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها ، فالتزمه فسكن^(٦).

ومنها : اخباره بالغيب في مواطن كثيرة : كاخباره بقتل الحسين عليه السلام وموضع قتله واخباره لعلي عليه السلام بقتله ، وأنه يضرب على رأسه فتخضب لحيته من دمه ، وقوله لعلي عليه السلام : ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين . وقوله لعمار : تقتلك الفئة الباغية ، فقتله أصحاب معاوية . واخباره بأن أصحابه يفتحون مصر وأوصاهم [بالقبض] خيراً ، فان لهم ذمة ورحماً .

وأخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة . وادعاء العبسي النبوة بصنعاء ، وانهما سيقتلان ، فقتل قيس بن الديلمى العبسي قرب وفاة النبي صلى الله عليه

(١) بحار الانوار : ٣٩٣/١٧ وفيه « اهبان » مكان « وهبان » .

(٢) بحار الانوار : ٣٧٧/١٧ .

(٣) الطرائف : ٥٥ وبحار الانوار : ١٨/٤ و ١٣ .

(٤) بحار الانوار : ٣٤٧/١٧ .

(٥) بحار الانوار : ٣٦٧/١٧ .

(٦) بحار الانوار : ٣٦٥/١٧ .

وآله ، وقتل خالد بن الوليد مسيلمة^(١) .

ومنها استجابة دعائه في مواضع كثيرة : منها لمادعا على عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه « والنجم اذا هوى » فقال عتبة : كفرت بالرب وبالنجم^(٢) ، فقال : اللهم سلط عليه كلباً من كلابك ، فخرج عتبة الى الشام ، فخرج عليه الاسد ، فارتعدت فرائص عتبة فقال له أصحابه : من أي شيء ترعد ؟ فقال : ان محمداً دعا عليّ والله ماأظلت السماء من ذي لهجة أصدق من محمد ، ثم أحاط القوم بأنفسهم ومتاعهم عليه ، فجاء الاسد يهمش رؤسهم واحداً واحداً حتى ارتقى^(٣) اليه فافترسه^(٤) .

الى غير ذلك من معجزاته عليه السلام على كثرتها ، والمشهور منها الذي ضبطه المؤرخون ألف معجزة^(٥) ، ذكرنا نبذة منها تبركاً . وهذه كلها وان نقلت آحاداً لكنها تشترك في المعنى الواحد المنقول تواتراً ، وهو ظهور المعجزة على يده ، فان جملتها تشترك في كونها أموراً خارقة للعادة يتعذر على الخلق الاتيان بمثلها .

وأما الكبرى : فلو جهين :

الاول : أن كل من كان كذلك لو لم يكن صادقاً في دعواه لكان كاذباً ، فيكون الله تعالى مصداقاً للكاذب ، لان المعجزة فعله لكن تصديق الكاذب قبيح والله تعالى منزّه عن فعل القبيح ، فلا يكون مصداقاً للكاذب ، فيكون من ظهرت

(١) راجع بحار الانوار : ١٠٥ / ١٨ - ١٤٤ والطرائف : ١٠٤ .

(٢) في «ن» : كفرت برب النجم .

(٣) في «ن» : انتهى .

(٤) بحار الانوار : ٤١٢ / ١٧ .

(٥) أخرج هذه المعجزات عن هذا الكتاب الحر العاملي في اثبات الهداة ١ / ٤٠٣ .

عليه صادقاً ، وهو المطلوب .

الثاني : أنا نعلم ضرورة بأنه لو ادعى شخص في حضرة بعض الملوك أنه وكيله أو رسوله ، ثم قال : ياأيها الملك أن الدليل على صدقي أن تفعل فعلاً معيناً في هذا الوقت أو في غيره من الاوقات المعينة مما لم تجر عاداتك به بأن تضع عمامتك عن رأسك أو تنزل عن فراشك^(١)، ثم ان الملك فعل ذلك الفعل الذي طلبه رسوله أو وكيله ، فان الحاضرين يضطرون الى تصديقه في الذي قال ، كذلك النبي صلى الله عليه وآله في ادعاء الرسالة عن الله تعالى ، وفعل الله تعالى له ما فعل من المعجزات، فيكون صادقاً في دعواه ، فيكون نبياً حقاً وهو المطلوب .

[احتجاج اليهود على عدم نسخ نبوة موسى (ع)]

قال : واحتجاج اليهود : بأن النسخ باطل ، لان المكلف به ان كان مصلحة استحال نسخه ، والا استحال الامر به . وبأن موسى عليه السلام قال : «تمسكوا بالسبت أبداً»^(٢). وبأن موسى عليه السلام ان بين دوام شرعه استحال نسخه ، وان بين انقطاعه وجب نقله ، وان لم يبين شيئاً اكتفى من شرعه بالمرة . وهو^(٣) باطل ، لان الاوقات مختلفة في المصالح ، فجاز النسخ لتغير^(٤) المصلحة . وقول موسى عليه السلام غير معلوم ، والتواتر قد انقطع ، لان بخت نصر قتل اليهود الا من شذ . سلمنا ، لكن لفظ «التأيد» لا ينافي في النسخ ،

(١) في «ن» : فرسك .

(٢) هذا المضمون في التوراة ، سفر الخروج ، الاصحاح العشرين ٨ - ١٢ .

(٣) لم تثبت في المطبوع من المتن .

(٤) في «ن» : لتغاير .

لوروده في التوراة في أحكام منسوخة عندهم . وبيان الانقطاع لم ينقل لانقطاع تواترهم .

أقول : اليهود (لعنهم الله تعالى) لما قالوا باستحالة النسخ لشريعة موسى عليه السلام ولم يحكموا بصحة نبوة عيسى و [نبوة] محمد عليهما السلام ، فلذلك ذكر المصنف كلامهم والجواب عنه ، ولابد من بيان النسخ أولاً ، وبيان جوازه عقلاً ونقلاً ثانياً ، ثم نذكر ما احتجوا به على إبطاله والجواب عنه . فنقول: النسخ لغة النقل والازالة واصطلاحاً هورفع حكم شرعي بحكم آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولا الثاني لبقى الاول . ومنع أكثر اليهود من جوازه ، فبعضهم منعه عقلاً وسمعاً ، وبعضهم أجازه عقلاً ومنع منه سمعاً . والحق خلاف قولهم ، ويدل عليه عقلاً : هو أن الاحكام [الشرعية] تابعة للمصالح ، والمصالح قد تختلف بحسب اختلاف الازمان والاشخاص ، بحيث يصير ما كان مصلحة في وقت مفسدة في آخر ، ففي وقت صيرورته مفسدة يجب أن يتغير الحكم المتعلق به حال مصلحته ، والا لزم من التكليف على تقدير صيرورته مفسدة فعل القبيح ، وهو محال عليه تعالى .

وأما نقلاً فلوجوه : الاول : حيث ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله بالدليل السالف ، لزم القول بجواز النسخ ، والا لزم بطلان نبوته ، هذا خلف . الثاني : أنه ورد في التوراة أن الله تعالى قال لادم ولحواء : أحلت لكما كل ماذب على وجه الارض ، وكانت له نفس حبة . وجاء فيها أيضاً أنه قال لنوح عليه السلام : خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحرام كذا . فقد حرم الله على نوح ما كان حلالاً لادم وحواء ، وهو نسخ صريح ، فان كانت التوراة غير محرقة فهذا برهاني . والا فهذا الزامي .

الثالث : أن الله تعالى أباح نوحاً^(١) عليه السلام تأخير الختان الى وقت الكبر ، وحرمه على غيره من الانبياء، وأباح لابراهيم تأخير ختان ولده اسماعيل وحرم على موسى عليه السلام تأخير الابناء^(٢) عن سبع أيام ، وأباح آدم الجمع بين الاختين، وحرمه على موسى عليه السلام . وكل ذلك نسخ صريح . احتجت اليهود (أخزاهم الله تعالى) بوجوه :

الاول : أن المأمور اما أن يكون مصلحة أو مفسدة ، ان كان مصلحة استحال نسخه ، والا لكان نسخه مفسدة ، وهو قبيح . وان كان مفسدة استحال الامر به باتفاقكم لكنه أمر به ، فيكون مصلحة ، فلانسخ .

الثاني : أن موسى عليه السلام قال : تمسكوا بالسبت أبداً . وذلك دليل دوام شرعه ، واذا كان شرعه دائماً استحال نسخه ، والا لزم كذبه، وهو محال . الثالث : أن موسى عليه السلام اما أن يكون قد بين دوام شرعه ، أو بين انقطاعه ، أو لم يبين شيئاً من الامرين . والقسمان الاخيرين باطلان فتعين الاول وهو أنه بين دوام شرعه ، فيستحيل نسخه .

وأما بطلان القسم الثاني : فلانه لو بين انقطاع شرعه لوجب نقله، كما نقل باقي جزئيات شرعه خصوصاً ، وهو مما تتوفر الدواعي على نقله ، لكنه لم ينقل فلم يبين انقطاعه وهو المطلوب .

وأما القسم الثالث : فلانه أمر بالتمسك بشرعه أمراً مطلقاً ، وقد تقرر في الاصول أن الامر المطابق لا يقتضي التكرار ، بل يدل على طبيعة الفعل ، فاذا وقع جزئي من جزئياته حصل المطلوب ، لوجودها في ضمن ذلك الجزء ، فليكيف في شرعه المرة الواحدة ، وهو باطل ، فاطلاقه الامر باطل .

(١) في «ن» : لنوح .

(٢) في «ن» الانبياء .

والجواب عن الاول : بمنع الحصر، فانه جاز أن يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر ، أو مصلحة بالنسبة الى شخص ومفسدة بالنسبة الى آخر ، فيأمر به في وقت كونه مصلحة وينهى عنه في وقت كونه مفسدة . وذلك كالمرىض فانه يعالج في وقت بما استحال معالجته به قبله ، وحينئذ يكون النسخ جائزاً .

وعن الثاني: بالمنع من صحة الخبر، فانه مختلق اختلقه لهم ابن الراوندي سلمنا لكن نمنع من تواتره ، بل هو من الاحاد المفيدة للظن، والمسألة علمية وذلك لانهم كانوا مجتمعين في الشام الى أن قتل بختنصر البابلي أكثرهم الا أناساً قليلين ، لا يفيد قولهم التواتر.

وبعث بختنصر الى اصفهان ، ولم يكن وصل منهم أحد الى العجم قبل ذلك ، فبنوا بها المدينة المعروفة باليهودية : والذي يشهد لنا بعدم تواترهم أن التوراة بعد واقعة بختنصر صارت ثلاث نسخ مختلفة: احداها في أيدي القرايين والربانيين . وثانيها في أيدي السامرة . وثالثها النسخة المعروفة بتوراة السبعين الذي اتفق عليها سبعين حبراً من أحبارهم ، وهي التي في أيدي النصارى . وهذه النسخة مختلفة في التواريخ والاحكام الشرعية ، ولو كان لهم تواتر لما حصل هذا الاختلاف .

سلمنا لكن لفظ « التأيسد » ليس نصاً على الدوام ، بل هو محتمل له وللأمد الطويل ، ويدل على ذلك ماورد في التوراة من قصة الفضيحة فانه جاء في السفر الثاني من التوراة : قربوا اليّ كل يوم خروفين خروفاً غدوة وخروفاً عشية بين المغارب قرباناً دائماً لكم لاحقاً لكم .

ثم ان علماءهم حكموا بان هذا الحكم منقطع . وجاء فيها : يستخدم العبد ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان أبى ثقت أذنه واستخدم أبداً . ثم

نسخ ذلك لأنه جاء فيها بعد ذلك : انه يستخدم خمسين سنة ثم ينعتق في تلك السنة .

وعن الثالث : أننا نختار أنه بين انقطاع شرعه ، لكنه لم ينقل لانقطاع تواترهم بالواقعة المذكورة ، سلمنا لكننا نختار أن موسى عليه السلام لم يبين دوام شرعه ولا استمراره الى أمد معين ولا أطلق إطلاقاً ، بل قرنه بقرائن محتملة للدوام والانقطاع الى أمد غير معين ، ولم يحتج الى التصريح بتعيين ذلك الامد ، استغناءً بما يأتي من شرع عيسى عليه السلام ، لان ثبوت شرعه يستلزم انقطاع شرع موسى عليه السلام ، على أن في التوراة ما فيه تنبيه على شرع عيسى ومحمد عليهما السلام ، فانه جاء فيها : ان قدرة الله أقبلت من طورسيناء وأشرقت من طورساعير وأطلعت من جبل فاران . وطورسيناء هو جبل موسى عليه السلام ، وجبل ساعير هو الجبل الذي كان فيه مقام عيسى عليه السلام ، وجباران فاران هو جبل مكة ، لان فاران هو مكة بدليل أنه جاء في التوراة ان ابراهيم عليه السلام أسكن ولده اسماعيل عليه السلام بقرية فاران .

[اثبات ان الانبياء أشرف من الملائكة]

قال : البحث الخامس - في أن الانبياء أشرف من الملائكة : لقوله تعالى « ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين »^(١) ولأنهم يعبدون الله مع معارضة القوى الشهوية لهم . احتجت المعتزلة بقوله تعالى « مانها كما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين »^(٢) وقوله تعالى « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا

(١) سورة آل عمران : ٣١ .

(٢) سورة الاعراف : ٢١ .

الملائكة المقربون»^(١).

والجواب: المراد الا أن تكونا ملكين أي لاتغذيان، ولأن تفضيل الملائكة وقت مخاطبة ابليس لا يقتضي تفضيلهم وقت الاجتناء [ولانه حكاية عن قول ابليس]^(٢) وذكر الملائكة عقيب المسيح لا يدل على أنهم أفضل، لان بعضهم ذهب الى أن المسيح ابن الله، وبعضهم ذهب الى أن الملائكة بنات الله فنفى الله تعالى عنهم الاستنكاف عن العبودية .

أقول: اختلف الناس في هذا المقام: فقال أصحابنا الامامية والاشاعرة : ان الانبياء عليهم السلام أشرف من الملائكة .

وقالت المعتزلة والقاضي أبو بكر والاولئ: ان نوع الملائكة أفضل من نوع البشر، والملائكة المقربون أفضل من الانبياء، وليس كل ملك بالاطلاق أفضل من محمد صلى الله عليه وآله بل بعض المقربين .

احتج المصنف للمذهب الاول بوجهين :

الاول - قوله تعالى «ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين»^(٣) وهذا عام في كل من يطلق عليه اسم العالم، اذ اللام [فيه] للاستغراق، فيشمل عالم الانس والجن والملائكة وغيرهم. والاصطفاء المراد به هاهنا الفضيلة، وكل من قال بأفضلية المذكورين في الآية قال بأفضلية الكل فالقول بأفضلية المذكورين خاصة خارق للاجماع .

الثاني - أن تكليف الانبياء عليهم السلام أشق من تكليف الملائكة، وكما كان كذلك كانوا أفضل من الملائكة ، أما الاول : فلانهم يعبدون الله تعالى مع

(١) سورة النساء : ١٧٢ .

(٢) هذه الزيادة لم تثبت في المطبوع من المتن .

(٣) سورة آل عمران : ٣١ .

كثرة الصوارف والموانع الداخلة والخارجة ، كالشهوة والغضب والاشتغال بالاهل والولد ، وأما الملائكة فلانهم مبرؤن عن الشهوات والغضب وغير ذلك من الموانع عما هم بصدد ، ولا شك أن العباداة مع العائق أشق منها مع عدم العائق . وأما الثاني : فلقوله عليه السلام « أفضل العباداة أحمرها » أي أشدها فيكون القائم بها أفضل ، وهو المطلوب .

احتجت المعتزلة بوجهين : الاول - قوله تعالى «مانها كما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين»^(١) ووجه الاستدلال أن إبليس رغب آدم عليه السلام من الاكل من الشجرة رجاء حصول الملائكة له بقوله «الا أن تكونا ملكين» أو «تكونا من الخالدين» أي لو أكلتما لحصل لكما أحد هاتين المرتبتين فنها كما كراهة حصولها لكما ، وهذا يدل على أن الملائكة أعلى مرتبة من الانبياء .

الثاني - قوله تعالى «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون»^(٢) ووجه الاستدلال أن العرب قد جرت عادتهم بأنهم إذا أرادوا تعظيم شخص بنفي فعل من الغير يقدموا الأدنى ويتبعونه بالاعظم ، كما يقال فلان لا يرد الوزير ، قوله « بل ولا السلطان » وتأخير النفي في الآية يدل على ما قلناه .

والجواب عن الاول: أن المراد مانها كما الا ارادة أن تتشبهها بالملك في عدم الاعتناء ، فتكونا مجردين ، فتحصل لكما الكمالات النفسانية ، وهو كاره أن تكونا من الخالدين ، ويحصل لكما الكمالات البدنية ، وهو ليس بناصح فيما أراد حصوله لكما وأنا أدلكما على ما يحصل لكما الكمالات النفسية^(٣) والبدنية

(١) سورة الاعراف: ٢١ .

(٢) سورة النساء: ١٧٢ .

(٣) في «ن»: النفسانية .

فيبقى بدنكم ، فيحصل لكما الكمالات البدنية ، والنفس متعلقة ببدنكما وبواسطها يحصل لكما الكمالات النفسانية ، وهذا لا يدل على أفضلية الملائكة .

هذا ان جعلنا أوافصلة للترديد، مع أنه يحتمل أن تكون واصلة^(١) بمعنى الواو ، فلا يكون فيها حجة على مطلوبكم حينئذ ، لدالتها على أن هاتين المرتبتين معاً أشرف ، وأما على أشرفية كل واحد منهما على الآخر فلا ، سلمنا لكن الآية تدل على أفضلية الملائكة في وقت خطاب ابليس لادم ، وأما وقت الاجتناء فلا ، فلم لا يجوز أن [يكون] الانبياء قد صاروا أشرف بعد الاصطفاء .

وعن الثاني - انه ليس كلاماً واحداً وقع فيه تقديم وتأخير ليدل على أشرفية أحدهما على الآخر ، بل كلامين مستقلين خاطب بأحدهما طائفة من النصارى ردأ عليهم في قولهم «المسيح ابن الله» وبالأخرى طائفة من مشركي العرب، ردأ عليهم في قولهم « الملائكة بنات الله » ومضمونها « أن المسيح والملائكة عباد مربوبون » .

[مباحث الامامة]

[من هو الامام]

قال: الفصل الحادي عشر - في الامامة : وفيه مباحث : الاول. الامامة رئاسة عامة لشخص من الاشخاص في أمور الدين والدنيا .

أقول: لما فرغ من النبوة شرع في الخلافة المعبر عنها بالامامة، ولما كان البحث عن الشيء مسبوق بتصوره أولاً أفنقر الى تعريف الامامة، فعرفها بقوله «رئاسة الى آخره» .

فالرئاسة جنس قريب لها ، [والجنس] البعيد هو النسبة والرئاسة تدل عليه بالتضمن. وقوله «عامة» تخرج به الخاصة، كولاية قرية وقضاء بلد .
وقوله « لشخص من الاشخاص » التكوين فيه للوحدة ، ويحتز به عن وجود امامين فما زاد ، اذ لا يجوز أن يكون في زمان واحد أكثر من امام واحد .

وقوله « في أمور الدين » يخرج [به] الرئاسة في أمور الدنيا لاغير، كرئاسة الملوك . وقوله: « والدنيا » يخرج [به] الرئاسة في أمور الدين لاغير، كرئاسة القاضي اذا كانت عامة .

وهامنا ايرادات يجاب عنها :

الاول: أن الشخص المذكور في التعريف أعم من أن يكون ملكاً أو جنياً أو انساناً، والمراد هو الثالث، وهو غير مشعر به .
 الثاني: أنه ينتقض برئاسة نائب الامام، كما اذا فوض الى نائب عموم الرئاسة، فكان ينبغي أن يزاد في التعريف كونها بالاصالة .
 الثالث : أن التعريف ينطبق على النبوة، فلا يكون مانعاً ، لدخول ما ليس منه فيه .

والجواب عن الاول: أن في العرف خص استعمال الشخص في الانسان ، اذ لا يقال عرفاً امام لغير الانسان .
 وعن الثاني: أن رئاسة النائب المذكور خرجت بقيد « عامة » اذ النائب لارئاسة له على امامه، فلاحاجة الى الزيادة كما زاد بعض الفضلاء .
 وعن الثالث: بان النبوة امامة أيضاً بقوله تعالى «اني جاعلك للناس اماماً»^(١) فيكون داخلة في التعريف، فيكون جامعاً لامانعاً .
 وهنا نظر: فان موضوع البحث هنا ليس هو الرئاسة الشاملة للنبوة، بل الرئاسة التي هي نيابة عنها والتعريف غير مشعر به، فالاولى أن يزاد في التعريف نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

[كون الامامة واجبة على الباري تعالى]

قال: وهي واجبة على الله تعالى، لانها لطف، وكل لطف واجب، فالامامة واجبة .

أما الصغرى فضرورية، لانا نعلم بالضرورة أن الناس متى كان لهم رئيس

يردعهم عن المعاصي ويحرضهم على فعل الطاعة ، فان الناس يصيرون الى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد . وأما الكبرى فقد تقدمت .

أقول : لما فرغ من بيان مفهوم الامامة الذي هو مطلب « ما » شرع في مطلب « هل » أي هل الامامة واجبة أم لا ؟ فنقول : اختلف الناس في مقامات ثلاثة :

الاول: هل هي واجبة أم لا؟ فذهب الجمهور من الناس الى وجوبها خلافاً للنجداث من الخوارج والاصم وهشام الفوطي من المعتزلة، الا أن النجداث والاصم قالوا يجوز نصب الامام حال الاضطراب وعدم التناصف، ليردعهم عن مفسادهم، وهشاماً عكس وقال: لا يجوز نصبه حال الاضطراب، لان ذلك قد يؤدي الى زيادة الشر وقيام الفتنة .

الثاني: هل هي واجبة عقلاً أم سمعاً؟ فذهب أصحابنا الامامية وأبو الحسين البصري والجاحظ ومعتزلة بغداد الى الاول ، وذهب الجبائيان والاشاعرة وأصحاب الحديث والحشوية الى الثاني .

الثالث : هل هي واجبة على الله أم على الخلق ؟ أي يجب عليهم أن ينصبوا لهم رئيساً دفعاً للضرر عن أنفسهم؟ فذهب أبو الحسين البصري والجاحظ والكعبي الى الثاني، وذهب أصحابنا والاسماعيلية الى الاول .

فقالوا الاسماعيلية: يجب نصبه على الله ليعلمنا معرفته ويرشدنا الى وجوه الادلة والمطالب . وأصحابنا يجب نصبه ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات العقلية والشرعية واجتناب المقتبات، ويكون مبنياً للشرعة حافظاً لها ، وهو الحق .

وقد استدلل المصنف على ذلك : بأنها لطف واللفظ واجب على الله

تعالى .

أما الصغرى فلان العلم الضروري التجريبي حاصل بأن الناس اذا كان لهم رئيس مطاع فيهم يخافون سطوته يمنعونهم من المعاصي ويتوعدهم عليها ويحملهم على الطاعات ويعددهم عليها، كانوا الى الطاعات أقرب ومن الفساد أبعد ، وذلك معنى اللطف، فتكون الامامة لطفاً. وأما الكبرى فقد تقدمت بيانها .

ان قلت: ان الكبرى هنا ممنوعة، وذلك لان اللطف على قسمين: من فعل الله تعالى، ومن فعل المكلف، فالذي يجب فعله على الله هو الاول لا الثاني ، فلم قلت ان الامامة من القسم الاول؟ ولم لا يجوز أن تكون من القسم الثاني ؟ [بمعنى أن المكلفين يختارون لهم اماماً بالمعنى المذكور، فيكون نصبه واجباً عليهم لا عليه تعالى] .

قلت: الجواب من وجهين: الاول: انا سنبين أن العصمة شرط في الامام، وهي أمر خفي لا اطلاع^(١) لاحد عليه الا لعلام الغيوب، فلا يكون نصب الامام الا منه .

الثاني: أن الامامة لو كانت بالاختيار والتفويض الى الامة لزم وقوع الفساد والهرج والمرج .

[الجواب عن القائلين بعدم وجوب نصب الامام]

قال: لا يقال: اللطف انما يجب اذا لم يقم غيره مقامه، أما مع قيام غيره مقامه فلا يجب، فلم قلت أن الامامة من قبيل القسم الاول؟ أو نقول: انما يجب اللطف اذا لم يشتمل على وجه قبح ، فلم لا يجوز استعمال الامامة على وجه قبح لا يعلمونه؟ ولان الامامة انما تكون لطفاً اذا كان الامام ظاهراً مبسوط اليد

(١) في «ن»: لا يطلع عليه غير علام الغيوب .

ليحصل منه منفعة الامامة، وهو انزجار المعاصي^(١). أما مع غيبة الامام وكف يده فلا يجب، لانتفاء الفائدة .

لانا نقول: التجاء العقلاء في جميع الاصقاع والازمنة الى نصب الرؤساء في حفظ نظامهم، يدل على انتفاء طريق آخر سوى الامامة . وجهة^(٢) القبح [معلومة]^(٣) محصورة، لانا مكلفون باجتنابها، فلا بد وأن تكون معلومة والالزام تكليف مالا يطاق. ولا شيء من تلك الوجوه بمتحقق^(٤) في الامامة. والفائدة موجودة وان كان الامام غائباً، لان تجويز ظهوره في كل وقت لطف في حق المكلف .

أقول: لما قرر الدليل على مطلوبه ، شرع في الاعتراض عليه والجواب عنه، وأورد منع الكبرى أولاً ثم منع^(٥) الصغرى، والمناسب للترتيب البحثي هو العكس ، وتوجيه الاعتراض : هو أن دالكم ممنوع بكلتا مقدمتيه، فلا تصدق نتيجته التي هي عين مطلوبكم .

أما منع كبراه فلو جهين :

الاول : أن لطفية الامامة انما يتعين للوجوب اذا لم يقم غيرها مقامها ، وهو ممنوع لجواز أن يقوم غيرها مقامها ، كوعظ الواعظ فانه قد يقوم غيره مقامه مع كونه لطفاً ، فلا يكون متعينة للوجوب ، كالواحدة من خصال الكفارة، وهو المطلوب .

(١) في المطبوع من المتن: العاصي .

(٢) في المطبوع من المتن: ووجه .

(٣) الزيادة من المطبوع من المتن .

(٤) في المطبوع من المتن: متحققاً .

(٥) في «ن»: اتبع .

الثاني : أن الواجب لا يكفي في وجوبه وجه وجوبه ، بل لابد مع ذلك من انتفاء سائر وجوه القبح والمفاسد عنه ، لاستحالة وجوب ما يشتمل على مفسدة وان اشتمل على مصلحة ، والالكان الله تعالى فاعلا للمفسدة ، وهو قبيح .
 وحينئذ نقول : الامامة على تقدير تسليم لطيفيتها لا يكفي ذلك في وجوبها ، بل لابد مع ذلك من انتفاء وجوه المفاسد منها ، فلم قلت بانتقائها؟ ولم لا يجوز اشتغالها على نوع مفسدة لانعلمها ؟ وحينئذ لا يمكن الجزم بوجوبها عليه تعالى .
 وأما صغراه : فلانا نمنع كون الامام لطفاً مطلقاً ، بل اذا كان ظاهراً مبسوط اليد جاز الانزجار عن المعاصي ، والانبعاث على الطاعات انما يحصل ^(١) بظهوره وانبساط يده وانتشار أوامره ، لامع كونه خائفاً مستوراً .

والجواب عن الاول : انا نختار أن الامام لطف لا يقوم غيره مقامه ، كالعرفة بالله تعالى فانها لا يقوم غيرها مقامها ، والدليل على ما قلناه أن العقلاء في سائر البلدان والازمان يلتجئون في دفع المفاسد الى نصب الرؤساء دون غيره ، ولو كان له بدل لالتجؤا اليه في وقت من الاوقات أو بلد من البلدان .

وعن الثاني : أن وجوه القبح والمفاسد معلومة محصورة لنا ، وذلك لانا مكلفون باجتنبها ، والتكليف بالشيء من دون العلم به محال ، والالزم تكليف ما لا يطاق ، ولا شيء من تلك المفاسد موجود في الامامة .

وفي هذا الجواب نظر : فانه انما يصلح جواباً لمن قال بوجوبها على الخلق كأبي الحسين ، لالمن قال بوجوبها على الله تعالى كاصحابنا ، فانه انما يجب عليه تعالى أن يعرفنا المفاسد اذا كانت من أفعالنا [أو من لوازم أفعالنا] ، لئلا يلزم ما لا يطاق كما ذكرتم ، أما اذا لم تكن من أفعالنا بل من فعله فلا يجب أن يعرفنا المفسدة اللازمة لو كانت [ثابتة] وحينئذ يجوز أن لا يكون نصب الامام

(١) في «ن» : وهما انما يحصلان .

واجباً عليه تعالى ، لاستلزامه مفسدة لانعلمها .

والاجود في الجواب أن نقول : لو كان هناك مفسدة لكنت اما لازمة للامامة ، وهو باطل ، والا لما فعلها الله تعالى ، لكنه فعلها بقوله تعالى « اني جاعلك للناس اماماً » ، ولاستحالة تكليفنا باتباعه ، لكننا مكلفون باتباعه أو مفارقة وحينئذ يجوز انفكاكه عنه ، فيكون واجبة على تقدير الانفكاك ، وأيضاً هذا السؤال وارد على كل ما يوجب^(١) المعتزلة على الله تعالى ، فكلما أجاب به فهو جوابنا .

وعن الثالث : أنا نختار أن الامام لطف مطلقاً ، أما مع ظهوره وانبساطيده فظاهر ، وأما مع غيبته فلان نفس وجوده لطف ، لان اعتقاد المكلفين لوجود الامام وتجويز ظهوره وانفاذ أحكامه في كل وقت سبب لردعهم عن المفساد ولقربهم الى الصلاح ، وهو ظاهر .

وتحقيق هذا المقام : هو أن لطفية الامام تتم بأمر ثلاثة :

الاول : ما هو واجب عليه تعالى ، وهو خلق الامام وتمكينه بالقدرة والعلم ، والنص عليه باسمه ، ونصبه^(٢) ، وهذا قد فعله الله تعالى .

الثاني : ما هو واجب على الامام ، وهو تحمله الامامة وقبولها ، وهذا قد فعله الامام .

الثالث : ما هو واجب على الرعية ، وهو أن ينصروه ويطيعوه ، ويذوبوا عنه ويقبلوا أوامره ، وهذا لم يفعله أكثر الرعية .

فمجموع هذه الامور هو السبب التام للطفية ، وعدم السبب التام ليس من الله ولا من الامام لما قلناه ، فيكون من الرعية .

ان قلت : ان الله تعالى قادر على أن يكثر أوليائه ويحملهم على طاعته ، ويقلل

(١) في «ن» : ما يورده المعتزلي .

(٢) في «ن» : ونصبه .

أعداءه ويقهرهم على طاعته ، فحيث لم يفعل كان مخلاً بالواجب .
قلت : لما كان [فعل] ذلك مؤدياً الى الجبر المنافي للتكليف لم يفعله تعالى
فقد ظهر أن نفس وجود الامام لطف وتصرفه لطف آخر ، وعدم الثاني لا يلزم
منه عدم الاول ، فتكون الامامة لطفاً مطلقاً . وهو المطلوب .

[وجوب عصمة الامام عليه السلام]

قال : البحث الثاني - في صفات الامام : يجب أن يكون معصوماً ، والالزم
التسلسل ، والتالي باطل فالمقدم مثله .

بيان الشرطية : أن العلة المقتضية لوجوب نصب الامام جواز الخطأ على
المكلف ، فلو جاز عليه الخطأ لوجب افتقاره الى امام آخر ليكون لطفاً له وللامامة
أيضاً ، ويتسلسل . ولأنه الحافظ للشرع ، لقصور الكتاب والسنة على تفاصيل
الاحكام . والاجماع لا بدله من دليل ، اذ صدوره عن غير دلائل ولا اشارة يستلزم
القول في الدين بمجرد التشهي ، والامارة يمتنع الاشتراك فيها بين العقلاء ، ولا
نحيط بالاحكام ، اذ أكثرها مختلف فيها .

والقياس ايس حجة : أما أولاً : فلأنه يفيد الظن الذي قد يخطىء غالباً .
وأما ثانياً : فلان مبنى شرعنا على جمع المختلفات وتفريق المتماثلات ، وحينئذ
لا يتم القياس .

والبرائة الاصلية ترفع جميع الاحكام . فلو جاز عليه المخطأ لم يؤمن حفظه
للشرع .

أقول : لما فرغ من بيان وجوب وجود الامام ، شرع في بيان صفاته وهو
بيان مطلب « كيف » أي كيف يكون الامام ؟ وقد ذكر المصنف في هذا البحث
أوصافاً ثلاثة :

الاول : كونه معصوماً ، وقد تقدم بيان العصمة ، وهذا لم يقل به أحد في الامام سوى أصحابنا [والاسماعيلية] ، وقد استدل عليه المصنف بوجهين :
الاول : أنه لو لم يكن معصوماً للزم وجود ما لايتناهي من الائمة واللازم باطل فالملزوم مثله . أما بيان اللازم فظاهر . وأما بيان الملازمة : فلان العلة المحوجة^(١) لاحتياج المكلفين الى الامام هو كونهم جائزي الخطأ ، اذ على تقدير فرض عصمتهم لاحاجة لهم الى امام ، فلو فرض الامام جائز الخطأ مع كونه مكلفاً لكان مفتقراً الى امام آخر ، ونقل الكلام على الثاني، ونقول كما قلنا أولاً ، ويلزم التسلسل .

الثاني : أنه حافظ للشرع ، وكل من كان كذلك وجب كونه معصوماً .
أما المقدمة الاولى: فلانا مكلفون بالشرع ، فلا بد له من حافظ ينقله اليه ، وذلك الحافظ اما الكتاب ، أو السنة ، أو الاجماع ، أو القياس ، أو البراءة الاصلية ، أو الامام ، وكل واحد من المذكورات غير الامام لا يصلح حافظاً ، فيكون هو الامام ، وهو المطلوب .

أما الكتاب والسنة فلو جوه :

الاول : الاجماع الدال على ذلك .

الثاني : أنهما غير وافيين بالاحاطة بمجموع الاحكام ، مع أن الله في كل واقعة حكماً ، فلا يكونا حافظين .

الثالث: أن كل واحد منهما غير مستقل بالدلالة على المراد، لكون أكثر ألفاضها ذاوجهين أو وجوه .

وأما الاجماع فلو جوه :

الاول: ان الاجماع اما أن يشتمل على معصوم أولاً ، فان كان الاول كان الحجة

(١) في « ن » : الموجبة .

في قول المعصوم وماعده هذر، وان كان الثاني لم يكن حافظاً الجواز الخطأ على كل واحد واحد، فيجوز على المجموع .

الثاني : أنه انما يكون حافظاً اذا كان حجة، والعلم بكونه حجة اما عقلي أو نقلي . وكلاهما منفي : أما الاول فلانه يلزم أن يكون كل اجماع حجة حتى اجماع اليهود والنصارى، وهو باطل. وأما الثاني فلانه يلزم منه الدور، وبيانه: أن الأدلة النقلية على حجية الاجماع كقوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ^(١) » وكقوله عليه السلام « لا تجتمع أمتي على الخطأ ^(٢) » .

وغير ذلك من الأدلة، انما يكون حجة اذا انتفي عنها احتمال النسخ والاضمار والتخصيص، وانتفاء ذلك غير معلوم ضرورة ، بل يقال لو كان ذلك لنقل البناء، وانما يتم ذلك اذا ثبت أن الامة لاتخل بنقل شيء من الشرائع ، وانما يغلم ذلك اذا أعلمنا كون الامة معصومة ، فلو استدللنا على كونها معصومة بالنقل لزم الدور .

الثالث : أن الاجماع اما أن يكون عن دليل أو اشارة أولا ، والثاني باطل لانه قول في الدين بمجرد التشهي ، وهو باطل . والاول انما يحصل اذا كان هناك دليل يستدل به أهل الخل والعقد كلهم على ثبوت حكم ويجمعون عليه، أو بعضهم به وبعضهم بمحاز من مجازات القرآن أو السنة ، أو يكون هناك اشارة لكل حكم ، أو امارات مختلفة تشترك في افادة الظن بثبوت حكم ، وحصول مثل هذا الاجماع متعسر بل متعذر، لاستحالة أن يكون في كل حكم دليل قاطع يستدل به الكل أو بعضهم ، ولامتناع اشتراك العقلاء في الامارة الواحدة ، بأن

(١) سورة النساء : ١١٥ .

(٢) راجع كتاب الطرائف : ٥٢٦ .

يسنح لكل اماراة واحدة، أو امارات مختلفة تشترك في غلبة الظن بأمر واحد، فيكونوا مشتركين فيها ، أوفيما يحصل منها ، وأيضاً الامارة لا تكون دليلاً إلا على حكم لا يكون معارضاً وقل ما يتفق مثل ذلك .

الرابع: أن أكثر الاحكام مختلف فيها، فلا يكون الاجماع محيطاً بجميع الاحكام ، فلا يكون حجة .

وأما القياس فلو جهين :

الاول : أنه يفيد الظن الذي هو في الاغلب يكون محيطاً .

الثاني : القياس انما يتحقق في صورة يكون فيها أشياء متماثلة يجتمع في حكم صحيح ، فيجتمع [بينهما] في حكم آخر ، وشرعنا كثيراً ما يجمع بين المختلفات في الحكم الواحد، كالبول والغائط والريح في ايجاب الوضوء، فانها مختلفة في الحقيقة مع اجتماعها في حكم واحد، وكايجاب الكفارة بالقتل والظهار .

وكثيراً ما يفرق بين المتماثلات في الحكم، كآخر يوم من رمضان وأول يوم من شوال وثانية ، فانها متفقة في حقيقة اليومية ومختلفة في الاحكام، فان صوم الاول واجب والثاني محرم والثالث مندوب .

وأما البرائة الاصلية بأن يقال : الاصل براءة الذمة من كذا . فانها تقتضي رفع جميع الاحكام، فلا يجب بعثة الانبياء، وهو باطل بالاجماع ، فتعين الامام وهو المطلوب ، والا لبقى الشرع ضائعاً .

ان قلت : لم لا يجوز أن يكون الحافظ هو المجموع مما ذكرتم بطلانه . قلت : أن الكتاب والسنة قد وقع التنازع فيهما وفي معنهما ، فلا يجوز أن يكون المجموع حافظاً ، لانهما من جملة ذلك المجموع ، وهما قد اشتملا على بعض الشرع ، واذا كان واحد من المجموع قد اجتمع على بعض الشرع

بطل كونه دليلاً على ما تضمنه ذلك الفرد من جملة الشرع ، فقد صار بعض الشرع غير محفوظ ، فلا يكون المجموع محفوظاً ، فلم يبق الا الامام .
وأما المقدمة الثانية فلانه لو لم يكن معصوماً لما بقي لنا وثوق بنقله للشرع ولما آمنا [فيه] الزيادة والنقصان ، وكلاهما مناف للغرض من التكليف .

[وجوب كونه أفضل من كل واحد من رعيته]

قال : ويجب أن يكون أفضل من رعيته ، لقبح تقديم المفضل على الفاضل ولقوله تعالى «أمن يهدي الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي الا أن يهدي»^(١) ويدخل في ذلك كونه : أزهد ، وأورع ، وأشج ، وأعلم ، وأكرم .
أقول : هذا هو الوصف الثاني من أوصاف الامام ، وهو وجوب كونه أفضل من كل واحد واحد من رعيته ، وهو مذهب أصحابنا الامامية وأكثر المرجئة وقوم من المعتزلة منهم الجاحظ والزيدية ، خلافاً لباقي الفرق ، والدليل عليه وجهان :

الاول عقلي : وتقديره أنه لو لم يكن أفضل لكان اما مساوياً أو مفضولاً ، وكلاهما باطل ، أما الاول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح ، وهو باطل ، اذ ليس أحدهما أولى بأن يكون اماماً والاخر بأن يكون مأموماً من العكس ، فيلزم حينئذ اما أن يكونا امامين معاً ، وهو باطل [بالاجماع] ، أو لا يكونا امامين معاً ، وهو باطل أيضاً ، لاستحالة خلو الزمان من امام . وأما الثاني فلانه يقبح عقلاً تقديم المفضل على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه ، وانكاره مكابرة .

الثاني نقلي : وهو كثير من ذلك قوله تعالى «أمن يهدي الى الحق أحق

أن يتبع أمن لا يهدي الا أن يهدي فما لكم كيف تحكمون»^(١) هذا دليل قاطع على اعتبار الافضلية في الامام .

قوله « فيدخل في ذلك » الى آخره ، يريد أنه حيث بينا وجوب أفضليته^(٢) دخل في ذلك وجوب كونه أزهد وأورع وأشجع وأعلم وأكرم ، لانه لو كان أحد أفضل منه في صفة من هذه الصفات للزم تقديم المفضل على الفاضل بالنسبة اليه في تلك الصفة ، وهو قبيح لما تقدم .

[وجوب كونه عليه السلام منصوباً عليه]

قال : ويجب أن يكون منصوباً عليه ، لانا شرطنا فيه العصمة ، وهي من الامور الباطنة التي لا يعلمها^(٣) الاعلام الغيوب ، فيجب أن يتعين بالنص لابغیره . أقول : هذا هو الوصف الثالث ، وهو كونه منصوباً عليه ، ولاخلاف في كون النص طريقاً الى تعيين الامام ، وانما الخلاف في أنه هل يحصل طريق غيره يفيد تعيين الامام أم لا ؟ فقال الزيدية : القيام والدعوة أيضاً طريق آخر وقال أهل السنة : أن اختيار الامة طريق آخر . وقالت الراوندية : الارث طريق آخر . وقال أصحابنا الامامية : لا طريق الا النص ، وهو الحق .

ودليله : كلما وجب كون الامام معصوماً وجب كونه منصوباً عليه ، لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما حقيقة المقدم فقد تقدم بيانها . وأما بيان الشرطية : فلان العصمة من الامور الخفية التي لا اطلاع عليها الاعلام^(٤) الغيوب ، فلو

(١) سورة يونس : ٣٥ .

(٢) في «ن» : كونه أفضل .

(٣) وفي المطبوع من المتن : لا يطالع عليها غير الله تعالى .

(٤) في «ن» : علام .

لم يجب أن ينص عليه مع أنه كلفنا باتباعه لزم تكليف مالا يطاق .
وأعلم أن النص لغة: الاظهار والابانة. واصطلاحاً: هو اللفظ الذي لا يحتمل
غير مافهم منه ، وحينئذ في حكم المصنف أن الامام يتعين بالنص لاغيره نظر
فانه كما يتعين بالنص يتعين بخلق المعجز على يده ، كما في حق قائم زماننا
(صلوات الله عليه وسلامه) وكما في حق من لم يسمع النص ولم ينقل اليه ،
فان الامام مطلقاً لا يتعين عنده الا بخلق المعجز .

[اثبات امامة علي بن أبي طالب عليه السلام]

قال : البحث الثالث - في أن الامام بعد الرسول صلى الله عليه وآله هو
علي بن أبي طالب عليه السلام : ويدل عليه وجوه :
الاول - أن الامام يجب أن يكون معصوماً - على ما بيناه ، ولا شيء من
الصحابة والذين ادعي لهم الامامة غيره بمعصوم ، فتعين أن يكون هو الامام.
والمقدمة الثانية اجماعية .

أقول : لما فرغ من ذكر وجوب الامامة وأوصاف الامام ، شرع في تعيينه
وهو مطلب «من» أي من الامام ؟ وقد اختلف الناس في ذلك بعد وفاة رسول
الله صلى الله عليه وآله : فقالت العباسية : هو العباس بن عبدالمطلب بالارث
وقال أهل السنة : هو أبو بكر بن أبي قحافة بالاختيار. وقالت الشيعة: هو علي بن
أبي طالب بالنص وهو الحق لوجوه :

الاول - الامام يجب أن يكون معصوماً، ولا شيء من غير علي عليه السلام
ممن ادعي له الامامة بمعصوم، ينتج : أنه لا شيء من غيره بامام ، فيكون علي
عليه السلام هو الامام ، وهو المطلوب . أما الصغرى فقد تقدم بيانها . وأما
الكبرى فلو جهين :

الاول: الاجماع على ذلك، فان الناس قائلان : قائل بأن الامام معصوم فهو علي عليه السلام ، وقائل بأن الامام غير معصوم فهو غير علي عليه السلام فالقول بوجوب العصمة في الامام مع كونه غير علي عليه السلام خارق للاجماع فقد بان الاجماع على عدم عصمة غيره .

الثاني: الاجماع حاصل أن العباس وأبا بكر كانا كافرين، ولا شيء من الكافر بمعصوم ، واذا لم يكن غيره اماماً كان هو الامام، ولما تقدم من وجوب وجود الامام في كل زمان ، فلم يكن هو الامام لزم خلو الزمان عن امام ، وهو باطل .

قال: الثاني - النقل المتواتر عن الشيعة خلفاً عن سلف - ونقله المخالف أيضاً - أن النبي صلى الله عليه وآله نص على علي عليه السلام بأمره المؤمنين وبأنه خليفته من بعده .

أقول: هذا هو الوجه الثاني من دلائل امامته عليه السلام، وهو أن الشيعة على كثرتهم وانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها نقلوا نقلاً متواتراً النص الجلي من الرسول صلى الله عليه وآله على علي عليه السلام، كقوله: « أنت الخليفة من بعدي سلموا عليه بأمره المؤمنين واسمعوا له وأطيعوا »^(١) فيكون هو اماماً، وهو المطلوب .

ان قلت: نمنع صحة هذه الاخبار، فانها لم يعلم الا من جهتكم، سلمنا لكن نمنع من كونها متواترة، والا لافادتنا العلم كما أفادتكم .
قلت: الجواب عن الاول: أنا قدينا نقل الشيعة على كثرتهم وانتشارهم ،

(١) حديث متواتر بين ائمة الشيعة، ونقلوه عن طرق مختلفة، وكتبهم المناقب مشحونة بذلك ، وقد صنف في ذلك السيد ابن طاوس كتابه المعروف بـ « اليقين في أمر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام » .

وعدم نقل غيرنا لها كان لدواع دعنتهم الى اخفائها :
 منها : المعاندة لعلي عليه السلام والبغض له ، فانه لنصرته الاسلام كان قد
 قتل أنساب أكثرهم .
 ومنها: الحسد له عليه السلام لكثرة فضائله وخصائصه ، ولا خير في من
 لا يعرف حاسده .

ومنها: توهم بعضهم أن علياً عليه السلام لا يضطلع^(١) بأعباء الخلافة لصغر
 سنه ودعابه^(٢) فيه ، وتوهم أن الخلافة أمر دينوي وشيء مصلحي ، ومثل ذلك
 جاز مخالفة الرسول صلى الله عليه وآله فيه .

ومنها: غلبة شياطينهم واستحواذه عليهم ، وان كانوا عالمين باضطلاع
 بها هذا في زمن الصحابة ، وأما في التابعين لهم فلتقليدهم لهؤلاء وميلهم الى
 الدنيا الحاصلة في يد من تصدى للخلافة ، ثم قلدهم الاتباع واتباع الاتباع
 حتى صار ذلك شبهة صارفة لطالب الحق عن النظر في أدلتنا ، أعاذنا الله تعالى
 من الهوى والمعصية . هذا مع أن المخالف قد نقل ذلك أيضاً من طرق
 متعددة .

منها ما رواه محمد بن جرير الطبري في كتاب المستنير^(٣) عن الحسن بن
 محمد بن^(٤) جميل قال: حدثنا جرير عن الاعمش عن أبي الضحى عن مسروق
 عن عائشة قالت: سألت رسول الله من الخليفة بعدك؟ قال: انظري فنظرت ، فإذا
 هو علي بن أبي طالب^(٥) . وغير ذلك من الاخبار .

(١) اضطلع: نهض به وقوى عليه .

(٢) المراد منه الرجل الضعيف القصير يهزأ منه .

(٣) في اثبات الهدى: المستبين .

(٤) في اثبات الهدى: عن حميد عن جرير .

(٥) أخرجه الحر العاملي عن ارشاد الطالبين [هذا الكتاب]: في اثبات الهداة ←

وعن الثاني: أن الخبر المتواتر لا يشترط فيه اتفاق جمهور الناس على نقله، بل يشترط أن ينقله جماعة يحصل العلم بقولهم، وهو حاصل هنا، فإن الشيعة الآن كثيرون وينقلون عن سلفهم أنهم كانوا كذلك وهكذا حتى انتهى إلى الطبقة الأولى، فقد حصل الشرط واستوى الطرفان والواسطة، فتكون هذه الاخبار متواترة، وهو المطلوب .

وأما وجه اختصاصنا بإفادتها العلم دونكم فلو جهين :

الاول : يشترط في افادة الخبر المتواتر العلم أن لا يكون السامع [قد سبق الى اعتقاده نفسي مخبره، لشبهة أو تقليد كاليهود ، فانهم انما لم يفدهم تواتر معجزات الرسول صلى الله عليه وآله العلم، لما سبق الى اذهانهم من شبهة « تمسكوا بالسبب أبداً » وتقليدهم لعلمائهم ، وكذلك أنتم لم تفدكم هذه الاخبار العلم ، لما ذكرنا من الشبهة السابقة في زمن الصحابة والتابعين .

الثاني: أن الناس قائلان: قائل بأن العلم عقيب الخبر المتواتر نظري . وقائل بأنه ضروري، ولاريب في أن النظريات لا يجب الاشتراك فيها، لوقوع التفاوت في الناس بالنسبة اليها ، وكذلك الضروريات، خصوصاً ان استندت الى سبب كالاحاساس، وهنا كذلك، فان مستند^(١) الخبر السماع .

[نزول آية انما وليكم الله في علي عليه السلام]

قال: الثالث - قوله تعالى « انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون »^(٢) والاستدلال به يتوقف على

مقدمات :

احداها: أن لفظة « انما » تفيد الحصر، وهو متفق عليه بين أهل اللغة .
 الثانية: أن لفظة «الولي» هنا يراد بها الاولى بالتصرف، وهو مشهور عند
 أهل اللغة ومستعمل في العرف، لقوله عليه السلام « أيما امرأة نكحت نفسها
 بغير اذن وليها فنكاحها باطل»^(١) . وقولهم: «السلطان ولي الرعية، وولي الدم
 وولي الميت»^(٢) .
 الثالثة: أن المراد من «الذين آمنوا» بعض المؤمنين لاتصافهم بصفة ليست
 عامة لكل المؤمنين ، ولانه لو كان للجميع لكان الولي والمتولي واحد وهو
 محال .

الرابعة: أن المراد بذلك البعض هو علي عليه السلام، للاجماع على أنه
 هو الذي تصدق بخاتمته حال ركوعه، فنزلت هذه الآية .
 أقول: هذا هو الوجه الثالث من دلائل امامته عليه السلام، ووجه الاستدلال
 بهذه الآية يتوقف على تقرير مقدمات .

الاولى : أن « انما » للحصر، ويدل عليه المنقول والمعقول، أما الاول
 فاجماع أهل العربية ظاهر، قال الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي
 ووجه الاستدلال بهذا من جهة اللفظ والمعنى : أما اللفظ فهو أنه لو لم
 يرد الحصر ، أي ما يدافع الا أنا ، لزم أن يكون تقدير الكلام يدافع أنا ،
 وهو غلط ، لان العرب لاتبرز ضمير المتكلم في المضارع الا عند تقدمه

(١) المعجم المفهرس لالفاظ الحديث ٥٤٩/٦ .

(٢) مجمع البحرين ٤٥٥/١ .

عليه ، أو فصله بـ « الا » وأخواتها . وأما المعنى فلان غرض الشاعر الافتخار وذلك لا يحصل الا اذا كان المدافع عن الاحساب هو أو مثله لاغيرهما ، وهو معنى الحصر .

وأما المعقول فهو «أن» للاثبات و«ما» للنفي، فإذا ركبتهما مع الأخرى يجب أن يبقيا على ماكانتا عليه، والالزم التغيير والنقل، وهو خلاف الاصل ، فاما أن يكونا واردين على موضوع واحد وهو محال، أو يكون الاثبات لغير المذكور والنفي للمذكور وهو باطل بالاجماع، فبقي العكس، وهو أن يكون الاثبات للمذكور والنفي لغيره، وهو المراد بالحصر .

ان قلت: لانسلم أنها للحصر، ويدل عليه صحة التأكيد، يقال: انما جاءني زيد وحده، ولو كان للحصر لزم التكرار، وأيضاً يقال: انما الناس العلماء. فلا يفيد الاختصاص، والالزم المجاز أو الاشتراك، وهما على خلاف الاصل . قلت: الجواب أما افادتها للحصر فقد دللنا عليه، وأما أنه يؤكد فذلك لا دائماً، بل في موضع الاشتباه، سلمنا لكن التأكيدي لا بد أن يفيد فائدة الاختصاص، والا لاستحال تأكيده بما يفيد الاختصاص .

قوله: انها تستعمل حيث الاختصاص، كقوله «انما الناس العلماء» .

قلنا ذلك استعمال على سبيل المجاز ، لانه قد بينا كونه حقيقة في الحصر ، فلو جعلناه حقيقة في عدمه كان مشتركاً والاصل عدمه ، وان كان الاصل [أيضاً] عدم المجاز أولى ، والمجاز هنا ظاهر، فان غير العالم اذا لم يحصل الصفة التي باعتبارها امتاز عن غيره من الحيوانات صح سلب الانسانية عنه مجازاً .

المقدمة الثانية : أن المراد بـ « الولي » هنا هو الاولى بالتصرف والتدبير، ويدل عليه أن ذلك مستعمل فيه لغة وعرفاً وشرعاً .

أما لغة فلان أهل اللغة نصوا على ذلك، وقد ذكره المبرد في كتاب له في صفات الله تعالى ان الولي هو الاولى بالتصرف. وقال الكميتمدح أمير المؤمنين عليه السلام :

فنعسم ولي الامر بعد وليه ومستجمع التقوى ونعم المؤدب وأما عرفاً فقولهم لمن ترشح للخلافة « ولي العهد » ، وقولهم « السلطان ولي من لاولي له » .

وأما شرعاً فقوله عليه السلام : « أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل » أي من هو أولى بالعقد عليها . وقولهم « ولي الدم » . والكل من هذه الاستعمالات يفيد الاولى بالتصرف ، واذ كان كذلك وجب أن يكون حقيقة فيه، والا كان مجازاً اذ الاصل عدمه، واذ كان حقيقة فيه وجب أن لا يكون حقيقة في غيره ، والا لزم الاشتراك ، وهو خلاف الاصل .

ان قلت : قد ورد الولي بمعنى الصديق والناصر، والاصل في الاستعمال الحقيقة ، فيكون مشتركاً ، وخلاف الاصل يصار اليه للدليل ، فلم لايجوز أن يكون المراد أحد المعنيين المذكورين ؟ وحينئذ لادلالة فيه على مطلوبكم . قلت: حيث بينا أنه حقيقة في الاولى كان مجازاً في غيره، وان كان مستعملاً ثم. ولئن سلمنا ما ذكرتم ، لكن لايجوز أن يكون المراد بالولي هنا الصديق، لانه كلام متهافت لاطائل تحته . ولا الناصر لان نصرة المؤمنين عامة بدليل قوله « المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض »^(١) .

ونحن نستدل على أن المراد بالذين آمنوا هنا بعض المؤمنين ، فيلزم أن يكون للبعض الآخر غير ناصراً ، لما ذكرنا من ارادة الحصر ، وذلك مناقض للاية المذكورة ، والتناقض في كلامه تعالى محال .

المقدمة الثالثة: أن المراد بـ « الذين آمنوا » بعض المؤمنين، ويدل عليه وجهان :

الاول : أنه وصفهم بوصف غير حاصل لجميعهم ، وهو ابتاء الزكاة حال الركوع ، اذ الجملة هنا حالية ، وانتفاء هذا الوصف عن كلهم ظاهر ، فيكون المراد البعض وهو المطلوب .

الثاني: أن الضمير المذكور - أعني الكاف والميم - عائد الى كل المؤمنين لانه قال قبل هذه الآية بلافصل « يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم »^(١) وإذا كان كذلك لا يجوز أن يكون المراد بـ « الذين آمنوا » في هذه الآية الجميع ، والالزم أن يكون الولي والمولى عليه واحداً، فيكون كل واحد ولي نفسه ، وهو محال ، فيكون المراد البعض ، وهو المطلوب .

المقدمة الرابعة: أن المراد بذلك البعض هو علي بن أبي طالب عليه السلام لوجوه :

الاول: اتفاق المفسرين على ذلك، فانه ورد أن علياً عليه السلام كان يصلي فسأله سائل وهو راعع في صلاته ، فاومى بخنصرة اليمنى اليه ، فأخذ السائل الخاتم من خنصره^(٢) . ورواه الثعلبي وغيره والحديث طويل، وفيه: أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اللهم اشرح لي صدري ويسرلي أمري واجعل لي وزيراً من أهلي علياً أخي أشدد به ظهري . قال أبو زر : فوالله ما استتم الكلمة حتى

(١) سورة المائدة: ٥٤ .

(٢) رواه السيد ابن طاوس عن تفسير الثعلبي في الطرائف: ٤٧، واحقاق الحق

نزل جبرئيل فقال : يا محمد اقرأ « انما وليكم الله ورسوله » الآية ^(١) .
 ان قلت : يلزم استعمال لفظ الجمع في الواحد ، وهو خلاف الاصل حقيقة .
 قلت : قد اشتهر في لغة العرب استعمال الجمع للواحد على سبيل التعظيم ،
 وهذا المقام مناسب للتعظيم فجاز ذلك .

الثاني : أنا قد بينا أن المراد بـ « الذين آمنوا » بعض المؤمنين ، وكل من
 قال بذلك قال : ان المراد هو علي عليه السلام . فلو حملناها على وجه آخر
 غيره كان خرقاً للاجماع .

الثالث : أن المراد بـ « الذين آمنوا » اما كل المؤمنين أو بعضهم ، فان
 كان الاول فعلي داخل فيهم قطعاً بل هو سيدهم ، وان كان الثاني فقد قلنا أنه
 المراد ، فعلي عليه السلام هو مراد على التقديرين وهو المطلوب .

الرابع : أنا قد بينا أن هذه الآية تدل على كون بعض المؤمنين أولى
 بالتصرف في كلهم ، وقد أجمع المسلمون أنها لا تقتضي أمة غيره ، فتكون مقتضية
 لامامته ، والالزم تعطيلها .

اذا تقرر هذه المقدمات فنقول : علي عليه السلام أولى بالمؤمنين ، وكل
 من كان أولى بهم فهو امامهم ، ينتج : أن علياً عليه السلام امامهم ، أما الصغرى
 فقد تقدمت في المقدمات ، وأما الكبرى فلانه ليس مرادنا بالامام الا ذلك .

[خبر يوم الغدير]

قال : الرابع - الخبر المتواتر يوم الغدير من قوله عليه السلام ، ألسنت
 أولى منكم بأنفسكم قالوا : بلى يا رسول الله . فقال : من كنت مولاه فعلي مولاه ،

(١) رواه السيد ابن طاوس عن تفسير الثعلبي في الطرائف : ٤٨ ، وكذا احقاق
 الحق عنه : ٩٥/٤ ، والبحار : ١٩٤/٣٥ ، والكناف : ١/٦٢٤ .

اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وأدر الحق معه أينما دار .^(١)

ولفظه «مولى» يراد بها الاولى بالنصرف : أما أولاً فللاستعمال ، كما يقال لسيد العبد «مولاه» أي أولى به . وأما ثانياً فلانتفاء معانيها سوى المطلوب وأما ثالثاً فلان مقدمة الخبر تدل عليه .

أقول : الرابع من دلائل امامته عليه السلام خبر [يوم] الغدير ، وهو أن الرواة نقلوا نقلاً متواتراً أن النبي صلى الله عليه وآله لما رجع من حجة الوداع وصل الى موضع يقال له غدير خم ، فكان ذلك وقت الظهيرة في حر شديد ، فأمر أصحابه بالنزول وأن يضعوا [له] الاحمال شبه المنبر فوضعت ، فصعد عليها وخطب الناس خطبة عظيمة قال فيها : أيها الناس أليست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا بلى يا رسول الله ، قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وأدر الحق معه كيف مادار .^(٢) والاستدلال به يتوقف على أمرين :

الاول: بيان صحة الخبر، فهذا مما لا شك فيه بين الرواة ونقله الاحاديث، وهو ما ذكره علي عليه السلام يوم الشورى . وأيضاً أن الامة اختلفوا في دلالة: فقالت الشيعة يدل على امامة علي عليه السلام ، وقال أهل السنة يدل على أفضليته ، ولم يقدم أحد على منعه ، فيكون صحيحاً اجماعاً .

(١) وهو حديث متواتر بين الفريقين ، وقد صنف الفريقان في ذلك كتباً ورسائل ، ورووا عن طرق مختلفة ، وروى السيد بن طاووس في الطرائف الحديث عن طريق العامة ، وعد قريب مائة وعشرين طريقاً للحديث ، ومن المتأخرين صنف العلامة الاميني كتابه الشهير في ذلك ، ولقد أحسن وأجاد .

(٢) راجع الطرائف: ١٣٩ - ١٥٣ ، والغدير: ٢٠/١ - ١٨١ .

ان قلت : ان ابن داود السجستاني منع من صحته ، والجاحظ طعن في رواته ، فلا يكون مجمعا على نقله .

قلت : نقل أن ابن داود تنصل من القدح فيه وتبرأ مما قذفه به محمد بن جريد الطبري حين خرجه للحديث من سبعين طريقاً ، والجاحظ انما طعن في بعض رواته لافيه ، مع أن خلاف الواحد لا يقدح .

الثاني : أن المراد هنا بـ «المولى» الاولى بالتصرف لوجوه :

الاول: أنها مستعملة في ذلك، كما يقال لسيد العبد «مولا» أي أولى به ، وكما في قوله تعالى في حق الكفار «أوأكرم النار هي مولاكم» ^(١) ، قال أبو عبيدة : أي أولى بكم ، وقال الاخطل في حق عبد الملك يمدحه :

فأصبحت مولاها من الناس كلهم وأخرى قریش ان تهاب وتحمدا

وقال المبرد : الولي والمولى بمعنى واحد ، أي الاولى .

وقال الفراء في كتاب معاني القرآن: الولي والمولى بمعنى واحد، والاصل في الاستعمال الحقيقة .

الثاني : أن لفظة «مولى» وردت لمعان متعددة ، كالاولى بالتصرف كما ذكرنا والسيد وابن العم والجار والحليف والعتق والناصر ، ولا شيء من معانيها سوى الاول بمراد، فيكون هو المتعين فهو المطلوب وانما قلنا أن ماعدا الاول غير مراد لان فيها ^(٢) ما هو كاذب عليه ، ومنها ما هو معلوم لكل أحد، فلافائدة في أعلامه . ونصب الرجال شبه المنبر في ذلك الوقت في الحر الشديد والابخار بما هو ظاهر كقوله من كنت ابن عمه فعلي ابن عمه ، أو من كنت جاره فعلي جاره ، هذا مما لا يقوله ذو بصيرة .

ان قلت : لم لا يجوز أن يكون المراد غير ما ذكرتم ، وهو أن يراد به

(١) سورة الحديد : ١٥

(٢) في «ن» : منها .

المشاجرة التي جرت بين علي عليه السلام وزيد بن حارثة، وذلك أن علياً عليه السلام قال لزيد اني مولاك كما أن رسول الله صلى الله عليه وآله مولاك، بمعنى ولاء الارث، فأنكر زيد ذلك، فأراد رسول الله صلى الله عليه وآله يصدق علياً عليه السلام بهذا الحديث .

قلت : هذا كلام باطل ، وذلك لان زيدا قتل في سرية مؤتة سنة ثمان من الهجرة، وهذا الكلام كان في حجة الوداع سنة عشر من الهجرة، فأين أحدهما من الآخر .

الثالث : أن مقدمة الخبر ولو احقه ومتنه تدل على ما قلناه . أما المقدمة فهو أن رسول الله صلى الله عليه وآله مهاد قاعدة لهذا المعنى بقوله « ألسنت أولى منكم بأنفسكم » ثم عطف عليه بالفاء بقوله « فمن كنت مولاه » الى آخره، فدل على أن المراد بالمولى هو الاولى، والالم يكن لتقديم تلك المقدمة والعطف عليها فائدة، لان ايراد اللفظ المشترك لامع القرينة الغاز، وهو غير لائق بالنبي (ص). وأما لواحقه فهو أن الصحابة في ذلك المقام هتوا لعلي عليه السلام بذلك والتهنئة بغير هذا المعنى غير مستحسنة ، بل ولا شيء من غير هذا يوجب له التهنئة أصلاً، هذا مع أن عمر صرح بذلك في تهنئته بقوله « بخ بخ لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة » (١) .

وأما متنه فهو أن علياً عليه السلام احتج به على العموم مراراً متعددة، منها يوم الشورى ولم يرد عليه أحد بأنه لا دليل فيه على مرادك، فدل على أن القوم فهموا معناه (٢)، وهو المطلوب، وإذا ثبت أنه أولى بالتصرف فينا كان هو الامام، اذ لانعني بالامام الا ذلك .

(١) راجع الطرائف : ١٤٧ .

(٢) في «ن» : فهموا منه ما قلناه .

[قول النبي (ص) لعلي أنت مني بمنزلة هارون من موسى]

قال : الخامس - قوله عليه السلام المتواتر « أنت مني بمنزلة هارون من موسى الا أنه لاني بعدي » ^(١) .

والمنزلة هنا للعموم، والا لما صح الاستثناء منها. ومن جملة منازل هارون أنه لو عاش بعد موسى لكان خليفة، لانه كان خليفة له حال حياته بقوله «أخلفني في قومي» ^(٢) فيكون كذلك بعد وفاته ، والا لكان معزولا عن تلك الولاية ، فيكون غضاً من منصب النبوة . ولانه كان رسولا مفترض الطاعة ، فلو عاش وجب عليهم طاعته .

أقول : هذا هو الوجه الخامس من دلائل امامته عليه السلام ، ومضمونه أن النبي صلى الله عليه وآله قال لعلي عليه السلام لما خرج الى تبوك وخلف علياً في المدينة ، فخرج لوداعه وقال : اني لم أتخلف عنك في غزاة قط ، فقال له: ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا أنه لاني بعدي ^(٣) . وقال له ذلك أيضاً في غير ذلك من المواطن .

ووجه الاستدلال به على امامته يتوقف على مقدمات :

الاولى : تصحيح الخبر ، وهو أيضاً مما لاشك في تواتره عند المخالف والمؤلف ، فالمخالف استدل به على فضيلته ، والمؤلف على امامته ، وقد خرج

(١) رواه في الطرائف عن طرق مختلفة: ص ٥١ - ٥٤ ، وقد أخرجنا في ذيل تلك الصفحات مصادره عن كتب الفريقين ، وكذا مواطن تلك المقالة عن النبي (ص) .

(٢) سورة الاعراف : ١٤٢ .

(٣) رواه أحمد في مسنده : ٣٢/٣ و ٥٦ و ٧٤ و ٨٨ و ٩٤ و ٣٣٨ و ١٧٠/١ .

١٧٣ و ٢٣٠ و ٤٣٨/٦ . وابن المغازلي في المناقب : ٣٣ و ٣٤ .

هذا الحديث البخاري ومسلم في صحيحيهما^(١).

الثانية : أن المراد بالمنزلة هنا جميع المنازل الا النبوة ، والدليل عليه هو أنه ليس مراده منزلة واحدة ، وكلما كان كذلك كان المراد جميع المنازل ، أما الاول فلانه استثنى منه ، ولا شيء من الواحد بالشخص بمستثنى منه ، لاجماع أهل العربية على وجوب كون المستثنى منه أمراً متعدداً .
أما الثاني فلوجوه :

الاول : أن الناس قائلان : قائل أن المراد منزلة واحدة ، وهو خلافته في حياته . وقائل أن المراد جميع المنازل ، فالقول بأنه ليس المراد منزلة واحدة ولا جميع المنازل خارق للاجماع .

الثاني : أنه لو لم يكن المراد جميع المنازل لما حسن الاستثناء ، لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل كالعدد ، وحيث لا اخراج لم يكن استثناء حقيقة ، بل مجازاً ، والالزام الاشتراك وهو خلاف الاصل .

الثالث : أنه لو لم يكن المراد الجميع لزم الاجمال وعدم فهم مراد الحكيم من اللفظ ، واللازم باطل فكذا الملزوم ، بيان الملازمة : أنه لما تبين عدم ارادة المنزلة الواحدة وجب ارادة جميع المنازل ، لان حملة على بعض المنازل المعينة دون بعض ممتنع ، لعدم اشعار اللفظ بذلك البعض ، فبقي أن يحمل على بعض غير معين ، وهو اجمال من غير معين ، وهو ممتنع على الحكيم .

المقدمة الثالثة : أن هارون لو عاش بعد موسى عليه السلام لكان خليفة له

لوجوه :

(١) البخارى فى صحيحه : ١٢٩/٥ و ٢٠٨/٤ ، ومسلم فى صحيحه : ١٨٧٠/٤

و ١٨٧١ . وكذا فى ٩١/٢ ط محمد على صحيح بمصر .

الاول : أنه خليفة له حال حياته ، لقوله «أخلفني في قومي»^(١) فلو لم يكن خليفة بعده لكان معزولاً عن هذه المرتبة ، وهو حط من مرتبته .

الثاني : أنه كان شريكاً له في الرسالة ، فلو عاش بعده لكان مفترض الطاعة على قومه .

الثالث : أنه لمكان نبوته كان معصوماً فيجب على موسى عليه السلام أن يقدمه على غير المعصوم ، لقبح تقديم غير المعصوم على المعصوم .

الرابع : أن اليهود وغيرهم نقلوا أن موسى عليه السلام نص عليه ، وجعله وصيه وخليفة بعده ، فلما مات جعل الوصاية في يوشع بن نون ، وأفضى اليه بأسرار التوراة والالواح ، وذلك على سبيل الوداعة لاعلى سبيل الاستقرار ليوصلها الى ولدي هارون شبر وشبير ، وهو يدل على أن هارون لو عاش بعده لكان خليفة بدل يوشع بن نون .

إذا تقرر هذه المقدمات فنقول: ثبت لعلي عليه السلام منزلة من النبي صلى الله عليه وآله كجميع منازل هارون من موسى ، ومن جملتها كونه خليفة لموسى لو عاش بعده ، فيكون علي عليه السلام كذلك ، لانه عاش بعده ، وهو المطلوب.

[انه عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله (ص)]

قال: السادس - أنه عليه السلام كان أفضل الصحابة ، فيكون هو الامام .

أما المقدمة الصغرى فمن وجوه :

الاول: أنه جمع الفضائل النفسانية: كالعلم، والذكاء والكرم . والفضائل

البدنية: كالزهد، والعبادة، والشجاعة. وغير ذلك مما لم يحصل لاحد من الصحابة. أقول: الدليل السادس على امامته عليه السلام هو أنه أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وكل من كان كذلك فهو الامام. أما الصغرى: فلنا في بيانها طريقان: اجمالي وتفصيلي.

أما الاجمالي فمن وجوه:

الاول: قوله تعالى « قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونسائنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم »^(١)، والمراد بـ «أنفسنا» هو علي عليه السلام، لما ثبت بالنقل الصحيح^(٢)، وليس المراد أن نفسه هي نفس النبي صلى الله عليه وآله في الحقيقة، لبطلان الاتحاد، فوجب حمله على المجاز أي نفسه كنفسه، اذ هو المتعارف بين أهل اللغة في قولهم «زيد الاسد» أي مثل الاسد في الشجاعة، وأبو يوسف [هو] أبو حنيفة، أي مثله في الفقه. ومعلوم أن نفس النبي صلى الله عليه وآله أفضل من سائر الصحابة، فنفس علي عليه السلام كذلك.

الثاني: خبر الطائر نقلاً متواتراً أن النبي صلى الله عليه وآله أتى بطائر مشوي، فقال: اللهم أئتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر، فجاء علي عليه السلام^(٣) والمعنى من محبة الله هو ارادة الثواب الزائد، وذلك لا يستحق الا بأكمل الطاعات، فتكون طاعات علي عليه السلام أكمل، فيكون أفضل.

(١) سورة آل عمران: ٦١.

(٢) حديث المباهلة مسطور في كتب الفريقين، ورواه السيد ابن طاوس عن طريق

العامّة في كتابه الشريف الطرائف بأسناد مختلفة: ٤٢ - ٤٧.

(٣) حديث الطائر متفق بين الفريقين ورواه السيد ابن طاوس في الطرائف: ٧١ -

٧٣، وابن المغازلي في المناقب: ١٦٣ - ١٦٤، والبحار: ٣٨/٣٥٥، والفصول

المهمة: ٣٧.

الثالث : أن النبي صلى الله عليه وآله لما آخى بين الصحابة آخى بينه وبين علي عليه السلام^(١) والمؤاخاة لرسول الله صلى الله عليه وآله دالة على أفضليته على باقي الصحابة .

الرابع: روي عن ابن مسعود أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: علي خير البشر فمن أبي فقد كفر^(٢) .

الخامس: روت عائشة أنها قالت: كنت عند رسول الله صلى الله عليه وآله فأقبل علي عليه السلام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: هذا سيد العرب ، فقلت: يا رسول الله ألسنت سيد العرب ؟! قال: أنا سيد العالمين^(٣) .

السادس: روى البيهقي عن النبي صلى الله عليه وآله قال: من أراد أن ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيئته والى عيسى في عبادته، فليتنظر الى علي بن أبي طالب عليه السلام^(٤) وهذا دال على مساواته للانبياء المذكورين ، وقد كان هؤلاء أفضل الناس ، والمساوي لهم كذلك .

السابع: روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لفاطمة عليها السلام: ان الله اطلع على أهل الدنيا، فأختار منها أباك فاتخذته نبياً، ثم اطلع ثانياً فأختار منهم بعلك فاتخذته وصياً^(٥) .

(١) رواه السيد ابن طاوس عن طريق العامة في الطرائف: ٦٣ - ٦٥ ، وأخرجنا في ذيل تلك الصفحات مصادره عن كتب العامة فراجع .

(٢) راجع الطرائف: ٨٨ والخوارزمي في المناقب: ٦٦ .

(٣) راجع احقاق الحق: ٤١/٤ و٣٤٨ والطرائف : ٧٩ ومناقب ابن المغازلي :

(٤) راجع احقاق الحق: ٣٩٤/٤ .

(٥) راجع احقاق الحق: ٣٧٥/٧ و١١١/٤ .

الثامن: روى أنس عن النبي صلى الله عليه وآله : ان أخى ووزيرى ووصيى من أتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن أبي طالب^(١) .
والاخبار في هذا الباب كثيرة لا يمكن حصرها بعد ولا ضبطها بحد، كما روى أخطب خوارزم عن النبي صلى الله عليه وآله: لو أن الرياض أقلام والبحر مداد والجن والانس كتاب وحساب لما أحصوا فضائل علي بن أبي طالب^(٢) .
وأما تفصيلاً: فهو أن الفضائل اما نفسانية أو بدنية أو خارجية ، وكان علي عليه السلام أفضل في كل واحدة من هذه الفضائل :

أما النفسانية: فكالعلم والذكاء والفتنة والحلم وحسن الخلق والحرص على اقامة الدين وغير ذلك. فأما العلم والذكاء فسيأتي بيانه. وأما الحلم فقد بلغ فيه الغاية القصوى ، ولم يقابل مسيئاً باسائه ، كما صفع عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان من أعدى الناس له، وكان عبدالله بن الزبير يشتم علياً عليه السلام على رؤس الاشهاد، حتى قال علي عليه السلام : لم يزل الزبير رجلاً منا أهل البيت حتى سب عبدالله وأستأسره يوم الجمل وعفى عنه، وعفى عن سعيد بن العاص مع عداوته له ، وأكرم عائشة وبعث بها الى المدينة مع عشرين امرأة مع حربها له ، وعفى عن أهل البصرة مع حربهم له وشمهم له ولاولاده ، وأخرج لأصحاب معاوية عن الشريعة حتى شربوا مع أنهم فعلوا مع أصحابه الضد من ذلك. الى غير ذلك من مواضع حلمه .

وأما حسن الخلق فقد كان أشرف الناس خلقاً وأطلقهم ، وجهاً ، حتى نسبته عمر الى الدعابة ، وهذا مع شدة بأسه وهيئته ، قال صعصعة : كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد، وكنا نهابة مهابة الاسير المربوط للسياف

(١) راجع الطرائف: ٢٢ والبحار: ١٩/٣٨ واللمدة: ٣٧ .

(٢) مناقب الخوارزمي: ٢ .

الواقف على رأسه وقال معاوية لقيس بن سعد : (رحم الله) أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً ذا فكاكة ، فقال قيس : أما والله لقد كان مع تلك الفكاكة والطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى ، تلك هيبة التقوى ، لا كما تهابك طغام الشام^(١) .
وأما الحرص على إقامة الدين فأظهر من الشمس ، لم يراقب أخاً ولا عمّاً ولا ابن عم ولا صاحباً ، وتفصيل ذلك مشهور .

وأما البدنية : فكالزهد ، والعبادة ، والشجاعة ، وسيأتي بيانها .

وأما الخارجية : فمنها نسبه الشريف ، وقربه من رسول الله صلى الله عليه وآله ، وهو أقرب من العباس ، لأن أباطالب أخا عبدالله من الأبوين ، وأما العباس فاخوه من الأب ، ومنها زواجه لسيدة نساء العالمين ، ومنها شرف الأولاد بحيث لم يحصل لاحد من المسلمين كأولاده عليه السلام .

[كونه (ع) في غاية الذكاء والحرص على تحصيل المعارف]

قال : الثاني : أنه كان في غاية الذكاء والفطنة والحرص على تحصيل المعارف واقتناء الفضائل والمتابعة للرسول عليه السلام ، والنبي صلى الله عليه وآله كان شديد الحرص على التكميل . والملازمة بينهما شديدة بحيث لا ينفك عنه في أكثر الاوقات . ومع حصول القابل وتحقق المؤثر وانتفاء الموانع يحصل التأثير على أبلغ أحواله .

أقول : استدل المصنف على كونه أفضل بوجوه :

الاول : أنه أعلم الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ، فيكون أفضل ، والكبرى ظاهرة ، وأما الصغرى فلو جوه :

الاول : من حيث البرهان اللمي ، وهو الاستدلال على الشيء بأسبابه

(١) راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٥/١ وقد نقل تمام هذه الفضائل

وعلله ، وتقريره : أن علياً عليه السلام كان في غاية الذكاء والفطنة وقوة الحدس ، وشدة الحرص على التعلم واقتناء الفضائل ، وكان النبي صلى الله عليه وآله الذي معلمه واستأذه أعلم الخلق وأحرصهم على إيصال العلم إلى المتعلم ، وكان لعلي عليه السلام معه ملازمة شديدة من حين الطفولية إلى حين مفارقتة صلى الله عليه وآله للدنيا ، بحيث لا يفارقه وقتاً من الاوقات الا أوقاناً يسيرة كان يبعثه فيها للجهاد .

ولاشك ولا ريب في أنه اذا كان المتعلم بهذه الصفة والمعلم بهذه النسبة مع شدة الملازمة بينهما ، فانه يكون أعلم الخلق بعد ذلك المعلم ، لحصول الشرائط بالنسبة إلى القابل والفاعل ، فيحصل التأثير التام ، وهو ضروري ، فيكون علي عليه السلام أفضل الخلق ، وهو المطلوب.

[قوله «ص» أقضاكم علي]

قال : الثالث : قوله عليه السلام « أقضاكم علي »^(١) والقضاء يستلزم العلم والدين . وقوله عليه السلام « أنا مدينة العلم وعلي بابها »^(٢) . واتفق المفسرون على أن قوله « وتعيها أذن واعية »^(٣) المراد به علي عليه السلام . أقول : الوجه الثالث^(٤) على أنه أعلم ، وهو استدلال من حيث النص على ذلك ، وهو من وجوه :

(١) أخرجه الخوارزمي في المناقب : ٤٩ وكفاية الطالب ١٩٠ وغيرهما مما يطول ذكرها .

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك ١٢٦/٣ و٢٢٦ وذخائر العقبى ٧٧ وغيرهما مما يطول ذكرها .

(٣) سورة الحاقة : ١٢ .

(٤) وفي «ن» : الثاني وكذا . بعده وهو يناسب ما قبله من الشرح .

الاول : قوله صلى الله عليه وآله « أفضاكم علي » والقضاء يفتقر الى جميع العلوم، فيكون علياً عليه السلام عالماً به ، ولم ينص على أحد من الصحابة بمثل ذلك ، بل ان حصل في علم خاص ، كقوله « اقرأكم أبي » أي أعلمكم بايراد القرآن ، وقوله « أفضكم زيد » أي أعلمكم بالفرائض وهو المواريث ، وذلك كله جزء من أجزاء علم القضاء .

الثاني : قوله « أنسا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد الحكمة فليأتها من بابها » وإذا هو الباب ، فهو أعلم الاصحاب .

الثالث : قوله تعالى « وتعيها أذن واعية » ذكر المفسرون أنها أذن علي عليه السلام ، وهو مبالغة له في وصفه له بالوعاية، فيكون أعلم، وهو المطلوب.

[علمه «ع» بجميع الشرائع]

قال : الرابع : قوله عليه السلام « لو نشرت لي الوسادة لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الانجيل بانجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم »^(١). وذلك يدل على احاطته بجميع الشرائع، ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك .

أقول : الوجه الرابع على أنه عليه السلام أعلم ، وهو استدلال باخباره [عن نفسه] واخباره حق ، لما ثبت من عصمته ، وهو من وجوه :

الاول : قال عليه السلام « لو كسرت لي الوسادة وجلست عليها لحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم، والله مامن آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو ليل أو نهار الا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت »^(١).

وذلك دليل على معرفته بجميع الشرائع ، ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك ، بل قال أبو بكر يوم السقيفة : « وليتكم ولست بخيركم وعلي فيكم ، فان أحسنت فساعينوني ، وان أسأت فقوموني ، ان لى شيطاناً يعترينى »^(١) فاستدل أنت بكلامهما على الفرق بينهما .

اعترض أبو هاشم الجبائي على قوله عليه السلام « فحكمت بين أهل التوراة بتوراتهم » الى آخره : بأن هذه الكتب منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ؟ والجواب : المراد أنه متمكن من تفاصيل أحكامها كما أنزات ، وبينانها لمن له العمل بها بعد أداء حق الجزية ، أو المراد بيان أحكامها ومانسخه القرآن منها ومالم ينسخه ، أو المراد استخراج المواضع الدالة على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله .

الثاني : قوله عليه السلام : « بل اندمجت على مكنون علم لو بحث به لاضطربتم اضطراب الارشية في الطوى البعيدة »^(٢) ، وقوله « ألا ان هاهنا - وأشار الى صدره - لعلماً جماً لو بحث به أصبت له حملة »^(٣) .

الثالث : قوله عليه السلام : « لو كشف الغطاء ماأزددت يقيناً »^(٤) وقوله : « سلوني قبل أن تفقدوني ، سلوني عن طرق السماء فاني أعلم بها من طرق الارض »^(٥) الى غير ذلك من أقواله ، ومن تتبع كلامه (صلوات الله عليه) وجد أكثر من ذلك .

(١) أخرجه ابن جرير في تاريخه : ٤٤٠/٢ وابن سعد في طبقاته : ١٢٩/٣ وابن قتيبة في الامامة والسياسة : ٦ . وكنز العمال . ١٣٦/٣ .

(٢) نهج البلاغة : ٥٢ الخطبة الخامسة واحقاق الحق : ٦٠٤/٧ .

(٣) راجع احقاق الحق : ٦٠٣/٧ .

(٤) راجع احقاق الحق : ٦٠٥/٧ - ٦٠٧ .

(٥) نهج البلاغة : ٢٨٠ .

[رجوع الصحابة اليه «ع» في أخذ الاحكام]

قال : الخامس : أن الصحابة كانوا يرجعون اليه في الاحكام ويأخذون عنه الفتاوى ، ويقلدونه ويرجعون عن اجتهادهم اذا خالفهم ، وأخطأ أكثرهم في الاحكام ودلهم على زللهم^(١) فرجعوا اليه .

أقول : الوجه الخامس على أنه عليه السلام أعلم ، وهو استدلال ببرهان اني مأخوذ من اختلاف^(٢) الصحابة وغلطهم ، وأنه عليه السلام بين لهم الصواب فيكون أعلم ، وهو المطلوب ، وبيان ذلك : أما أبو بكر فمن وجوه :

الاول : أن بعض اليهود سأله أين الله ؟ فقال: على العرش، فقال اليهودي: خلت الارض منه حيثنذ واختص ببعض الامكنة ، فأمره أبو بكر بالانصراف ، فلقبه علي عليه السلام بعد أنه استهزأ بالاسلام ، فقال له علي عليه السلام : ان الله أين الاين فلاأين له^(٣)، الى آخر الحديث ، فأسلم على يده .

الثاني : أنه سئل عن الكلاله والارث فلم يدر ماهما ، فأوضحهما له علي عليه السلام^(٤).

الثالث : أن شخصاً في زمن أبي بكر شرب الخمر وادعى أنه جهل بتحريمها فلم يدر أبو بكر ماوجه الحكم ، فقال علي عليه السلام : اختبروا حاله من المهاجرين والانصار أنه هل سمع منهم آية التحريم أم لا ؟ فان لم يسمع فلا

(١) في المطبوع من المتن : ذلك .

(٢) في «ن» : اختلاط .

(٣) التوحيد للصدوق : ١٨٠ .

(٤) راجع كنز العمال : ٢٠/٦ وكذا السيوطي في الدر المنثور ذيل آية الكلاله

رواهما في عمر.

حد عليه ، فوجدوه لم يسمعها فاسقط الحد عنه^(١).

الرابع : أن حماراً دخل على بقرة فنطحته فمات ، فحكم أبو بكر باهدار الحمارة ، فقال عليه السلام : ان كان دخل عليها في منامها فهو هدر والا فلا ، فصوب النبي صلى الله عليه وآله حكمه في ذلك ، وغير ذلك مما يطول تعدادده .
وأما عمر فمن وجوه أيضاً :

الاول : ان امرأة زنت على عهده وهي حامل ، فأمر برجمها ، فقال له عليه السلام : ان كان لك عليها سبيل فليس لك على ما في بطنها سبيل ، فاطلقها وقال : لولا علي لهلك عمر^(٢).

الثاني : أن عمر أتى بامرأة ولدت لسته أشهر فأمر برجمها ، فنهاه علي عليه السلام وقال : ألم تسمع قوله تعالى « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً »^(٣) ثم قال في موضع آخر « وفصاله في عامين »^(٤)؟ فقال عمر : لولا علي لهلك عمر وخلي لسبيلها^(٥).

الثالث : أن قدامة شرب الخمر على عهد عمر ، فاسقط عنه الحد لما تلى عليه « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا »^(٦) فقال عليه السلام : الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرماً ، فاردده واستتبّه فان تاب فاجلده والا فاقتله ، فتاب ولم يدر عمر ما يجلده ، فقال عليه

(١) وسائل الشيعة : ٤٧٥/١٨ .

(٢) رواه المحب الطبري في رياض النضرة : ١٩٥/٢ .

(٣) سورة الاحقاف : ١٥ .

(٤) سورة البقرة : ٢٣٣ .

(٥) راجع الطرائف : ٤٧٢ ورواه البيهقي في سننه : ٤٤٢/٤ ومحب الطبري

في الرياض : ١٩٤/٢ .

(٦) سورة المائدة : ٩٣ .

السلام : اجلده ثمانين ، لانه اذا شرب سكر، واذا سكر هذى ، واذا هذى افترى .
 الرابع : أن عمر أتى بامرأة مجنونة شهد عليها بالزنا فأمر برجمها، فنهاه
 علي عليه السلام وروى له قوله صلى الله عليه وآله: رفع القلم عن المجنون حتى
 يفيق^(١). الى غير ذلك من مواضع خطائه مما يطول الباب بذكره .
 وأما عثمان فمن وجه اجمالي وفيه كفاية، وهو أن خطأ عثمان وزله مشهور
 وكلام علي عليه السلام له في ذلك كثير مأثور ، حتى آل حال خطاه وزله
 الى تخاذل أعيان الصحابة عنه ، حتى آل الحال الى قتله .
 وقد كتب أصحابنا في بدع هؤلاء الثلاثة وبيان خطائهم في أحكامهم ما فيه
 غنية ، فمن أراد وقف عليه^(٢).

[أنه «ع» قضى بقضايا غريبة]

قال : السادس القضايا الغريبة والاحكام العجيبة التي حكم بها ولم يسبقه
 اليها أحد ، كحكمه على الحالف بصدقة زنة قيد العبد وهو في رجله قبل حله،
 بوضع رجله مع القيد في قصعة مملوءة ماء ، ثم رفع القيد ووضع برادة
 الحديد حتى انتهى صعود الماء الى مكانه أو لا وأمره بصدقة زنة البرادة .
 وكحكمه بين صاحب الارغفة^(٣) الخمسة وصاحب الثلاثة ، لما أذن الثالث
 في الاكل فرمى لهما ثمانية دراهم لمانشاحا ، بأن لصاحب الثلاثة درهماً واحداً

(١) رواه أحمد في مسنده : ١ / رجم المجنون والبخارى في صحيحه ٢١ / ٨ وصحيح
 أبي داود ١٤٧ / ٢٨ . ورواه السيد عن العامة في الطرائف : ٤٧٢ .

(٢) ومن أحسن ما كتب في ذلك كتاب الطرائف للسيد ابن طاوس، وكتاب السبعة من
 السلف ، وكتاب الاستغاثة للكوفي .

(٣) في المطبوع من المتن : خمسة الارغفة .

ولصاحب الخمسة الباقي ، حيث قسم الارغفة على أربعة وعشرين جزءاً .
وغير ذلك من النكت التي لاتعد ولا تحصى .

أقول ، الوجه السادس على كونه أعلم أنه قضى بقضايا غريبة [وحكم
بأحكام عجيبة] يعجز عنها حذاق العلماء ، فمنها أنه أتى بعبد قيده مولاه وحلف
أنه لا يطلقه حتى يتصدق بزنة القيد ، فقال علي بقصعة فيها ، فأتي ثم حط
رجل العبد وفيها القيد ، ثم رفع القيد من الماء وقال : علي ببرادة الحديد
وطرحها في الماء الى أن عاد الى مكانه لما كان القيد فيه ، ثم قال لمولاه تصدق
بزنة هذه البرادة ، فانها زنة القيد^(١).

ومنها أنه أتاه شخصان مختصمان^(٢) اليه ، فقال لهما : ما خطبكما ؟ فقال
أحدهما : اني أصطحبت أنا وهذا الشخص في الطريق ، وكان معي خمسة أرغفة
ومعه ثلاثة أرغفة ، فجاء رجل فعرضنا عليه الاكل معنا ، فلما انصرف رمى لنا
ثمانية دراهم ، فقلت له : خذ منها ثلاثة دراهم بعدد رغفاتك^(٣) وآخذ أنا خمسة
بعدد أرغفي ، فقال لا آخذ الا النصف ، فقال لهما : هذا مما لا ينبغي أن تتخاصم^(٤)
فيه الناس ، فقال صاحب الثلاثة : لأريد الا مرّ الحق ، فقال : اذا كنت لا تريد الامرّ
الحق فلك منه درهم واحد ، فقال وكيف ذلك ؟ فقال : لان الثمانية الارغفة انقسمت
على أربعة وعشرين جزءاً لكل واحد منكم ثمانية أجزاء ، فأكلت أنت ثمانية
أجزاء وبقي من خبزك جزءاً واحداً ، وأكل هذا من خبزه ثمانية أجزاء ، فبقي
له سبعة أجزاء ، فيكون الضيف قد أكل من خبزك جزءاً واحداً ومن خبزه

(١) راجع احقاق الحق : ٩٦/٨ .

(٢) في «ن» : يتحاكما .

(٣) في «ن» : أرغفتك .

(٤) في «ن» : عليه .

سبعة أجزاء ، فيكون لك درهم واحد ولصاحبك سبعة دراهم^(١) وغير ذلك من القضايا العجيبة التي يطول ذكرها .

[انتساب تمام العلوم اليه عليه السلام]

قال: السابع: أن جميع الفضلاء ينتسبون^(٢) اليه ، فإن أهل التفسير يرجعون في علومهم الى (عبد الله بن عباس) وهو تلميذ علي عليه السلام ، حتى روى أنه شرح الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) من أول الليل الى آخره .
والمعتزلة والاشاعرة من المتكلمين يأخذون علمهم عنه عليه السلام .
وكذا النحوي هو مستنبطه والداال عليه وواضعه لابي الاسود الدؤلي .
وعلم الاصول مأخوذ^(٣) من كلامه دون كلام غيره . وغير ذلك من العلوم .
أقول : الوجه السابع على أنه أعلم من جميع الفضلاء لانهم في العلوم ينتسبون اليه وبأخذون علومهم عنه ، وذلك كثير مشهور ، غير اننا ذكر من ذلك العلوم المشهورة :

منها علم أصول الدين ووجوده في كلامه ، وكونه مستنبطاً من خطبه ظاهر بين ، ورؤساء الاصوليين ينتسبون اليه ، فانهم : اما اشاعرة او معتزلة ، فالاشاعرة شيخهم أبو الحسن الاشعري ، وهو تلميذ أبي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة ، وأبي علي قرأ على أبي يعقوب الشحام ، وأبي يعقوب قرأ على أبي الهذيل ، وأبي الهذيل قرأ على عثمان الطويل وعثمان قرأ على واصل بن عطاء ، وواصل قرأ على أبي هاشم عبد الله بن محمد الحنفية ، وأبو هاشم قرأ على أبيه محمد

(١) راجع ذخائر العقبى : ٨٤ .

(٢) في المطبوع من المتن : ينسبون .

(٣) في المطبوع من المتن : موجود .

الحنفية ، ومحمد قرأ على أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام ، وأما الشيعة فأخذ علومهم عنه ظاهر .

ومنها: علم الفقه ورجوع رؤساء المجتهدين الى تلامذته والى أولاده الاخذين علومهم عنه مشهور .

ومنها : علم التفسير والمفسرون كلهم يرجعون الى عبدالله بن عباس وهو من أحد تلامذته ، حتى روى أنه شرح له في باء (بسم الله الرحمن الرحيم) من أول الليل الى آخره .

ومنها: علم النحو ومشهور أنه هو الذي استنبطه لابي الاسود الدؤلي حين دخل اليه ، فقال: يا أمير المؤمنين فسدت ألسن الناس فانح لهم نحواً ، فكتب له عليه السلام الكلام كله ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف ، فالاسم مأنّباً المسمى ، والفعل مأنّباً عن حركة المسمى ، والحرف ماجاء لمعنى في غيره ، وكل فاعل مرفوع ، وكل مفعول منصوب ، وكل مضاف اليه مجرور فأخذه أبو الاسود وفرع عليه هو وغيره حتى صار علماً مشهوراً .

ومنها: علم الخطابة والبلاغة ، واليه فيه تشد الرحال حتى قيل في كلامه : انه دون كلام الخاق وفوق كلام المخلوق ، منه يعلم الناس أصناف البلاغة ، حتى قال معاوية: ماسن الفصاحة لقريش غيره . وقال ابن نباتة: حفظت من خطبه مائة خطبة . وقال عبد الحميد بن يحيى: حفظت من خطبه سبعين خطبة . الى غير ذلك من العلوم التي يطول تعدادها^(١) .

(١) وقد عد انتساب هذه العلوم الى علي عليه السلام محمد بن عمر الرازي في الكتاب الذي صنفه وجعله دستوراً لولده وسماه كتاب الاربعين في الفصل الخامس من المسألة التاسعة والثلاثين : ٤٦٥ - ٤٧٦ وأورده السيد ابن طاوس في كتاب الطرائف : ٥١٥ ، وأورد شطراً من ذلك ابن أبي الحديد في مقدمة الجزء الاول من شرحه على نهج البلاغة : ١٧ - ٢٨ .

[كونه عليه السلام أشجع الصحابة]

قال : الثامن - أنه عليه السلام كان أشجع الصحابة حتى أن الفتوح بأجمعها كانت على يده ، ولم يبادره أحد إلا قتله . ووقائع في الحروب [كثيرة] مشهورة لا تحصى كثرة . ولم يسبقه أحد تقدمه . ولا لحقه من تأخر عنه .

أقول : لما فرغ من بيان كونه أفضل من حيث العلم ، شرع [أن] يبين كونه أفضل من جهة الشجاعة وغيرها من خصائصه ، فقال : انه أشجع الصحابة ، وهذا باب البحث فيه إيضاح [للواضح] ، فان شجاعته عليه السلام مما يضرب بها الامثال ، واعترف له أعداؤه ببلوغ الغاية فيها ، حتى أن كل شجاع اليه ينتمي .

فقد روي أن معاوية انتبه يوماً ، فرأى عبدالله بن الزبير جالساً تحت رجله فقال له : لو شئت أن أفتك بك لفعلت ، فقال معاوية : لقد شجعت بعدنا قال : وما الذي تنكر من شجاعتي ، وقد وقفت بالصف بازاء علي بن أبي طالب ، قال : لاجرم أنه قتلك وأباك بيسرى يديه ، وبقيت اليمنى فارغة يطلب بها من يقتله بها . وقال ابن قتيبة : ماصارع أحد قط الاصرعه ، وهو السدي قلع باب خيبر بيده وجعله جسراً ، واجتمع عليه عصابة من الناس ليقلبوه فلم يقدرُوا ، وكان يفتحه ويرده عشرون رجلاً ، وقال : ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية واقتلع هبل من فوق الكعبة وكان عظيماً جداً وألقاه الى الارض واقتلع الصخرة العظيمة أيام خلافته بيده بعد عجز الجيش كله ، وأخرج الماء من تحتها .

وبالجملة بلغ من القوة والشدة غاية لم يبلغ اليها أحد ، حتى قيل أنه كان يقط الهام قط الاقلام . وبشجاعته العظيمة نال فضيلة أخرى كبرى ، وهي الجهاد حتى أن أكثر الفتوح كانت على يده بل كلها ، ولو لم يكن الا ضربته لعمر و

بن عبدود التي قال فيها النبي صلى الله عليه وآله : لضربة من علي لعمر بن عبدود أفضل من عمل الثقلين^(١). وبالجمله هذا باب واسع ومجال شاسع^(٢) تغني عن تحديده ، واذا كان أشجع وأكثر جهاداً كان أفضل ، وهو المطلوب.

[كونه عليه السلام أزهد الناس]

قال :التاسع - أنه كان أزهد الصحابة ، ولم يترك الدنيا أحد سواه ، حتى أنه طلقها ثلاثاً مبالغة في تركها والرفض لها ، ولم يتمكن أحد من مجازاته ، ولالحق أحد درجته في الترك ، حتى أنه كان يصوم النهار ويفطر على قليل من جريش الشعير ، وكان يختمه ^{إِلَّا} ، فقليل له في ذلك فقال : « أخاف أن يضع أحد ولدي فيه أداماً». وقال «والله لقد رقعت مدرعتي هذه حتى استحيت من راقعها»^(٣) وهذا سبيل لم يسلكه^(٤) أحد سواه .

أقول : من دلائل أفضليته عليه السلام كونه أزهد الصحابة ، وهذا أيضاً باب ظاهر حاله شهير ، وهو فيه سيد الابدال ، واليه تشد الرحال ، أعرض عن الدنيا اعراض من لم ينل منها ذرة ، مع أنه كان يجيء اليه حاصلها ، لم يخلف ديناراً ولا درهماً ، وطلق الدنيا ثلاثاً مبالغة في تركها ، فقال : اليك عني يادنيا قد طلقتك ثلاثاً لارجعة لي فيها . ولم يشبع من طعام قط ، وكان أخشن الناس مأكلاً وملبساً .

قال عبد الله بن أبي رافع: دخلت عليه يوماً فقدم جراباً مختوماً ، فوجدنا

(١) رواه أخطب خوارزم في المناقب: ٥٨ والسيد في الطرائف: ٦٠ .

(٢) في «ن»: شامل شهرته .

(٣) نهج البلاغة: ٦٦/٢ وراجع احقاق الحق: ٢٨٠/٨ .

(٤) في المطبوع من المتن: لم يسلك .

فيه خبز شعير يابساً موضوعاً^(١) فأكل منه ، فقلت : يا أمير المؤمنين كيف تختمه؟ قال : خفت هذين الولدين يلتانه بزيت أوسمن ، وكان مع ذلك يصوم النهار ويفطر على الشعير ، وكان ثوبه مرقوعاً تارة بجلد وبليف أخرى ، ونعلاه من ليف وقال : والله لقد رفعت مدرعتي هذه حتى استحيت من راقعها ، ولقد قال لي قائل : ألا تنبذها يا ابن أبي طالب ؟ فقلت : أغرب عني «عند الصباح بحمد القوم السرى» وكان اذا ائتم فبخل أو ملح ، فان ترقى فنبات ارض ، فان ترقى فبلبن ، وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ، وقال : لاتجعلوا بطنكم مقابر للحيوان^(٢) . وكان مع ذلك أشد الناس قوة ومواعظة وزواجرة ، وتزهيده في الدنيا والترغيب في تركها مشهورة ، واذا كان أزهد كان أفضل ، وهو المطلوب .

[كونه عليه السلام أعبد الناس]

قال : العاشر - أنه عليه السلام أعبد الناس ، ولم يتمكن أحد من التأسي به ، حتى أن زين العابدين عليه السلام - مع كثرة عبادته ونسكه وكان يصلي في كل يوم وليلة ألف ركعة - كان يرمي بصحيفة علي عليه السلام كالمتضرع ويقول «أنى لي بعبادة علي عليه السلام^(٣)» .

أقول : من دلائل أفضليته كونه عليه السلام أعبد الناس ، وهذا أيضاً باب [ظاهر] لم يماثله فيه أحد تقدمه ، ولم يلحقه أحد تأخر عنه ، حتى أنه كان في أيام صفين عند الزوال يرمق الشمس محافظة على إيقاع الصلاة في أول وقتها ، فقال له ابن عباس : ليس هذا وقت رمق الشمس : فقال : يا ابن عباس على الصلاة

(١) في «ن» : موضوعاً .

(١) راجع في ذلك كله احقاق الحق : ٢٤٦/٨ - ٣١٧ .

(٢) راجع احقاق الحق : ٦٠٢/٨ .

نقاتلهم ، وكان اذا أريد اخراج شيء من نصول الحديد من جسمه ترك حتى يشتغل بالعبادة ثم يخرج منه ، لعلمهم باستغراق نفسه في تلك الحالة في عالم الجبروت ، وغفلتها عن هذا الهيكل .

وكان يحافظ على النافلة حتى أنه بسط له نطع^(١) بين الصفين ليلة الهرب فصلى عليه ورده ، والسهام تقع بين يديه وعلى جوانبه ولا يرتاع لذلك ومنه تعلم الناس صلاة الليل ، وملازمة النافلة . وكانت جبهته كثفتة^(٢) بعير من طول سجوده . واشتملت دعواته ومناجاته من تعظيم الله واجلاله على ما لم يسبق اليه . وكان زين العابدين عليه السلام يصلى كل يوم وليلة ألف ركعة ويرمى بصحيفته على شبه المتضرجر ويقول : أنى لي بعبادة علي .

واذا كان أعبد الناس كان أفضل ، وهو المطلوب .

[كونه عليه السلام أكرم الناس]

قال : الحادي عشر - أنه عليه السلام كان أكرم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فإنه عمل^(٣) بيده عليه السلام عدة حدائق وتصدق بها ، وآثر بقوته وقوت عياله ثلاثة أيام : للمسكين^(٤) واليتيم والاسير ، وصبر على الطوى ثلاثة أيام ، ونزل فيه « يطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً »^(٥) الى آخر الايات ، وتصدق بجميع ما معه عدة مراراً ، ولم يخلف شيئاً من المال أصلاً .

(١) النطع جمع انطاع : بساط من الجلد يفرش .

(٢) كثف كثافة وتكاثف : غلظ وكثر والقف .

(٣) فى المطبع ع من المتن : عمر

(٤) فى المطبوع من المتن : المسكين .

(٥) سورة الدهر : ٨ .

أقول : من دلائل أفضليته كونه أكرم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ، وهو أيضاً بيتن ، فنه نقل أنه عمل بيده عدة حدائق وتصدق بها ، وآثر بقوته وقوت عياله ثلاثة أيام : المسكين واليتيم والاسير ، وأنزل الله في حقه سورة «هل أتى» دليل على أفضليته وأفضلية زوجته وأولاده وعصمته ، والقضية مشهورة^(١).

وكان معه أربعة دراهم فتصدق بدرهم سراً وبدرهم علانية وبدرهم ليلاً وبدرهم نهاراً ، فأنزل في حقه «الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون»^(٢).
وتصدق بجملة ماله مراراً ، حتى أنه لم يبق معه شيء ، وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ، ويشد على بطنه الحجر.

قال الشعبي : كان علي عليه السلام أسخى الناس ، كان الخلق الذي يحبه الله ورسوله ، السخاء والجود ، ما قال لسائل «لا» قط .
وقال معاوية : لو يملك علي بن أبي طالب بيتاً من تبين وبيتاً من تبر لانفق تبره قبل تبنيه . وكان يكتس بيت المال ويصلي فيه ويقول : ياصفراء ويابيضاء غري غري .^(٣) ولم يخلف ميراثاً وكانت الدنيا تحمل اليه .
وإذا كان أكرم الناس كان أفضل ، وهو المطلوب .

(١) راجع القصة الطرائف : ١٠٧ - ١١٠ وأخرجنا في ذيله مداركه عن طرق العامة .

(٢) سورة البقرة : ٢٧٤ .

(٣) راجع احقاق الحق : ٢٦٤/٨ .

[كونه عليه السلام أخبر بالمغيبات]

قال: الثاني عشر - اخباره بالمغيبات يدل على كمال أفضليته ^(١) عليه السلام، وذلك في عدة مواطن، كاخباره عن نفسه الشريفة بالقتل، وبقتل ولده الحسين عليه السلام، واخباراته في واقعة «النهر وان» وغير ذلك. وهو كثير لا يعد ولا يحصى، وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في كتاب «نهاية المرام» .

أقول: من دلائل أفضليته كونه أخبر بالمغيبات، وهذا باب ظاهر في أفضليته على غيره ومساواته للرسول صلى الله عليه وآله، فيكون أفضل الناس بعد الرسول عليه السلام، وهو المطلوب، أما اخباره بالمغيبات فمن وجوه:

الاول: أنه أخبر عن نفسه الشريفة بالقتل في رمضان، فقتل ليلة تسع عشرة وقبض ليلة احدى وعشرين، ولم يزد على ثلاث لقم في افطار ليالي هذا الشهر، فقال له الحسن عليه السلام فيه فقال: ألقى الله تعالى وأنا خميص البطن، فانها ليلتان أو ثلاث ^(٢) .

الثاني: أنه قال للبراء بن عازب: يا براء يقتل ولدي الحسين وأنت حي لا تنصره، فقتل وهو حي لم ينصره، فكان يظهر الحسرة على فوات النصرة . ولما رجع عليه السلام الى صفين أخبر بقتل ولده في كربلاء وأراهم أرضها ^(٣) .

الثالث: أنه قال يوماً على المنبر «سلوني قبل أن تفقدوني، فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة، ألا أنبأكم بناقها وسائقها الى يوم القيامة فقام اليه رجل فقال: أخبرني كم في لحيتي ورأسي من طاقة شعر؟ فقال أمير المؤمنين

(١) في «ن»: فضيلته .

(٢) احقاق الحق : ١٣٥ و ٧٩١ / ٨ .

(٣) احقاق الحق : ١٤٣ / ٨ .

عليه السلام لقد حدثني حبيبي بماسألت عنه، وأن على كل طاقة شعر في رأسك ملكاً يلعنك ، وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطان يستفزك ، وأنه في بيتك لسخلاً يقتل ابن رسول الله ، وكان ابنه صبياً ، فلما كان من أمر الحسين عليه السلام ما كان [هو الذي] تولى قتله ^(١) .

الرابع: أنه كان يوماً يخطب فقبل له مات خالد بن عرفة بوادي القرى، فقال: لم يمّت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة حامل لوائه حبيب بن حماد، فقام رجل من تحت المنبر وقال: والله تعالى أني لك لمحّب وأنا حبيب، فقال: اياك أن تحملها وتحملنها فتدخل بها من هذا الباب ، وأوماً الى باب الفيل ، فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد (لعنه الله تعالى) الى الحسين ، فجعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته، فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل ^(٢) .

الخامس: أنه أخبر بقطع يد حويرث بن مسهر ورجله، وصلبه على جذع، ففعل به ذلك زياد في أيام معاوية .

واشترى عليه السلام ميثماً من امرأة فأخبره عن اسمه ، فقال : سالم ، فقال عليه السلام : أخبرني النبي صلى الله عليه وآله أن أباك سماك « ميثماً » فارجع اليه ، فقال : صدقت ، وأخبره بصلبه على باب عمرو بن سعد بن حريث عاشر عشرة ، وأراه النخلة التي صلب على جذعها ، فحبسه عبيد الله بن زياد مع المختار ثم صلبه قبل قدوم الحسين عليه السلام بعشرة أيام ، لشدة حبه لعلي عليه السلام . ^(٣)

وقال عليه السلام لرشيد الهجري : انك تقطع يدك ورجلاك وتصلب ،

(١) احقاق الحق : ٦٢٠/٧ .

(٢) احقاق الحق : ١٧٠/٨ .

(٣) احقاق الحق : ١٥٧ و ١٥٨ / ٨ .

ف فعل به زياد بن نصر الحارثي ، وأخبر بصلب مزروع بن عبد الله بين شرفتين من شرف المسجد ، فصلب (١) .

وأخبر أصحابه بأنه يعرض عليهم سبه ، وسوغه دون البراءة .
وأخبر لولاية الحجاج وانتقامه وموته (٢) .

السادس : أنه أخبر بقتل ذي الثدية ، فلم ينظروه في القتل ، فقال عليه السلام : ما كذبت ولا كذبت ، ثم قام عليه السلام فاعتبرهم حتى وجده ، وشق قميصه فوجد على كتفه سلعة كئدي المرأة عليها شعرات يتحدب كتفه مع حديها ويرجع كتفه مع تركها (٣) .

وأخبروه بعبور أهل النهروان الفراء ، فقال : لم يعبروا وأن مصارعهم دون النطفة (٤) ، ثم أخبر ثانياً فأنكر ذلك . فقال جندب بن عبد الله الأزدي في نفسه : ان وجدت القوم عبروا لكنت أول من يقاتله ، فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا ، فقال : يا أبا الأزدي أنبين لك الأمر (٥) .

السابع : أنه كان جالساً بذى قار لاختد البيعة ، فقال : يأتاكم من قبل الكوفة ألف رجلا لا ينقصون رجلا ولا يزيدون رجلا يبايعوني على الموت ، فقال ابن عباس : فجزعت وخفت النقصان أو الزيادة فيفسد علينا الأمر ، فأحصيت المقبلين فنقصوا واحداً ، فبينما أنا أفكر في ذلك إذ أقبل أويس وبابع على القتل (٦) .

(١) احقاق الحق ٨ / ١٥٦ .

(٢) احقاق الحق ٨ / ١٧٧ .

(٣) احقاق الحق : ٨ / ٤٨٣ .

(٤) في «ن» : القنطرة .

(٥) احقاق الحق : ٨ / ١٠٧ و ٨٩ .

(٦) احقاق الحق : ٨ / ٨٧ .

الى غير ذلك من اخباراته ، وهي أكثر من أن تحصى ذكرنا بعضها .

[قبح تقديم المفضول على الفاضل]

قال : واذا ثبت أنه أفضل كان أولى من غيره لما تقدم .
أقول : لما بين صغرى الدليل بالوجوه المتقدمة شرع [في] تبين كبراه ،
أعني كل من كان أفضل كان أولى بالامامة من غيره ، وذلك لقبح تقديم المفضول
على الفاضل ، كما تقدم .

[اثبات امامة باقى الائمة عليهم السلام]

قال : البحث الرابع - في امامة باقى الائمة الاثنى عشر عليهم السلام :
لما بينا وجوب العصمة في الامام وجب اختصاص الامة بالائمة ^(١) الاثنى
عشر عليهم السلام ، والالزم خرق الاجماع ، اذ كل من أثبت العصمة قال
بامامتهم خاصة دون غيرهم .

وللنقل المتواتر من الشيعة خلفاً عن سلف بنص النبي صلى الله عليه وآله
على كل واحد واحد منهم ، وبنص كل امام على من بعده .

ولان غيرهم في زمانهم لم يكن أفضل منهم ولاساوهم في الفضل ، بل
كل واحد منهم في زمانه كان أفضل من كل موجود فيه من أشخاص البشر ،
فيكون أولى بالامامة .

أقول : لما فرغ من اثبات امامة علي عليه السلام ، شرع في اثبات امامة
باقى الائمة ، وهم : الحسن ، والحسين ، وعلي بن الحسين زين العابدين ، ومحمد
ابن علي الباقر ، وجعفر بن محمد الصادق ، وموسى بن جعفر الكاظم ، وعلي

(١) لم تثبت في المطبوع من المتن .

ابن موسى الرضا ، ومحمد بن علي الجواد ، وعلي بن محمد الهادي ، والحسن ابن علي العسكري ، والخلف الحجة صاحب الزمان ابن الحسن (صلوات الله عليهم أجمعين) .

ولنا على ذلك وجوه :

الاول : أنه كلما كانت العصمة شرطاً في الامامة وجب أن يكونوا هم الائمة دون غيرهم ، لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما حقية المقدم فقد تقدم بيانها .

وأما بيان الشرطية: فلان كل من قال بوجوب عصمة الامام قال بامامتهم ، وكل من لم يقل بوجوب العصمة لم يقل بامامتهم ، وقد دللنا على وجوب العصمة، فلو أثبتناها لغيرهم لكان خرقاً للاجماع ، وهو باطل ، فيكونوا هم الائمة ، وهو المطلوب .

الثاني : نقلت الشيعة نقلاً متواتراً نص النبي صلى الله عليه وآله على كل واحد واحد منهم باسمه ونسبه، وذلك كثير مشهور بملأ الطروس :

من ذلك ما رواه سلمان (رضي الله عنه) قال : كنت عند رسول الله صلى الله عليه وآله في مرضه الذي قبض فيه ، فجاءته فاطمة عليها السلام فبكت وقالت: يا رسول الله أخشى الضيعة بعدك، فقال: يا فاطمة أما علمت أن الله تعالى حتم الفناء على جميع خلقه ، وأن الله تعالى اطلع الى الارض [اطلاعة] فاختار [منها] أباك، ثم اطلع ثانية فاختار منها زوجك، وأمرني أن أتخذه ولياً ووزيراً، وأن أجعله خليفتي في أمتي، فأبوك خير أنبياء الله تعالى، وبعلك خير الاوصياء ، وأنت أول من يلحق [بي] من أهلي ، ثم اطلع ثالثة فاختار ولدك، فأنت سيدة النساء، وحسن وحسين سيدا شباب أهل الجنة، وابنا بعلك أوصيائي الى يوم القيامة، والاصياء بعدي أخي علي والحسن والحسين، ثم

تسعة من ولد الحسين^(١) .

وعنه (صلى الله عليه وآله) أنه قال للحسين عليه السلام: هذا ولدي امام، ابن امام، أخو امام، أبو أئمة تسعة تاسعهم قائمهم أفضلهم^(٢) .

وعن جابر بن عبد الله قال: لمانزل قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم » قلت: يا رسول الله عرفنا الله تعالى ورسوله، فمن أولي الأمر الذين قرن الله تعالى طاعتهم بطاعتك ، فقال عليه السلام : هم خلفائي يا جابر وأئمة المسلمين بعدي أولهم علي بن أبي طالب، ثم الحسن، ثم الحسين، ثم عدّة تسعة من ولد الحسين^(٣) .

وأيضاً من طرق الخصم مرواه مسروق قال : بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة؟ فقال: انك لحدث السن وأن هذا شيء ما سألني أحد عنه ، نعم عهد الينا نبينا محمد (صلى الله عليه وآله) أنه يكون بعده اثني عشر خليفة عدد نقيب بني اسرائيل^(٤) .

وروى البخاري عن جابر بن سمرة قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: يكون بعدي اثني عشر خليفة كلهم من قريش^(٥) .
وغير ذلك من رواياتهم ، فقد بينّ عليه السلام ان الائمة بعده اثني عشر خليفة .

(١) احقاق الحق: ٤/ ١٠٣٥٤ و ١٠٥/ ١٦٥ .

(٢) رواه الخوارزمي في مقتل الحسين: ٩٤ والبحار: ٣٦/ ٢٧٠ والطرائف : ١٧٤ .

(٣) روى نحوه في الاحقاق: ١٣/ ٤٩ والطرائف: ١٧٢ .

(٤) احقاق الحق: ١٣/ ٤٥ واثابة الهداة: ١/ ٧١٧ .

(٥) البخاري في صحيحه: ٨/ ١٢٧ و ١٠٥/ ٩١ و ٨١ وراجع الطرائف: ١٦٨-١٧٢

وهو حديث متفق بين الفريقين.

فنقول: كل من قال بهذه المقالة جعل الامامة فيهم ، والاخبار في هذا الباب كثيرة لاتحصى .

الثالث : نقلت الشيعة على كثرتهم في البلاد وانتشارهم خلفاً عن سلف نقلاً متواتراً النص من كل واحد منهم على لاحقه ، فيكون كل واحد منهم اماماً وهو المطلوب .

الرابع: أن كل واحد منهم كان أفضل من كل واحد واحد من أهل زمانه [من اشخاص البشر ، فيجب أن يكون كل واحد امام زمانه] ، والا لزم خلو الزمان من امام ، أو امامة المفضول ، وكلاهما محال ، فيكونون أئمة ، وهو المطلوب ، وأما أنهم أفضل فذلك ظاهر بين لمن وقف على تواريخهم وتواريخ غيرهم .

[بحث في غيبة الامام المنتظر عجل الله فرجه]

قال: وأما غيبة الامام عليه السلام: فاما [أن تكون] ^(١) اخوفه على نفسه من أعدائه، أو على أوليائه، فلا يظهر عاماً ولا خاصاً . واما لمصلحة خفية استأثر الله تعالى بعلمها .

ولا استبعاد في طول عمره عليه السلام ، فقد وجد في الازمنة الماضية والقرون الخالية من عمر عمرأ مديداً أطول من عمره، واذا ثبت أن الله تعالى قادر على كل مقدور ، فلاشك في امكان بقاءه عليه السلام مدة طويلة، فلا استبعاد . ووجوب القطع بوجوده عليه السلام هذا العمر الطويل ، للنص الدال عليه من النبي صلى الله عليه وآله ومن الأئمة ، المنقول المتواتر بين الامامية . ولوجوب نصب الرئيس في كل زمان ووجوب عصمته .

(١) ام ثبت في المطبوع من المتن .

أقول: هنا مسائل :

الاولى - في سبب غيبة الامام الثاني عشر ، فنقول : لمادل الدليل على امامته وليس ظاهراً فوجب أن يكون غائباً .

وأما سبب الغيبة فقد ذكر المصنف سببين :

أحدهما: أن يكون سببها الخوف على نفسه ، لكثرة عدّوه وقلة ناصره ، أو الخوف على أوليائه لو ظهر لهم ، فلذلك لا يظهر عاماً لخوفه على نفسه ولا خاصاً لخوفه على أوليائه .

وثانيهما : أن يكون سبب الغيبة مصلحة خفية استأثر الله تعالى بعلمها و [لا] يجب أن تعلم تلك [المصلحة بالتفصيل ، لانا اذا أثبتنا الغيبة وعلمنا أن فعل الحكيم لا بد له من علة حلمنا بذلك] اجمالاً وان لم نعلمه تفصيلاً .

الثانية: في [بيان] امكان بقائه هذه المدة الطويلة ، فنقول: لاشك أن هذا أمر ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات ، فيكون قادراً على ابقاء هذا الشخص هذه المدة الطويلة ، هذا مع أن مثل هذا التعمير وأضعافه قد وقع : أما في حق الانبياء فكما في نوح وشعيب عليهما السلام ، وأما في حق الاشقياء فكما في السامري والدجال ، واذا جاز ذلك في حق الطرفين فليجز في حق الوسط ، وهم الاولياء ، وحيث الحال كذلك فلاوجه لاستبعاد الخصم طول عمره عليه السلام .

الثالثة: في بيان وجوب وجوده في هذه المدة الطويلة ، وذلك لوجهين :
الاول : النصوص الدالة على وجوده ، وولادته ، وطول عمره ، وغيبته ، نقلتها الشيعة خلفاً عن سلف نقلها متواتراً عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الائمة عليهم السلام .

الثاني: الدليل الدال على أن كل زمان لا بد فيه من امام معصوم، وغيره ليس بمعصوم بالاجماع، فيجب أن يكون هو موجوداً في هذه المدة الطويلة من حين وفاة أبيه الحسن العسكري عليه السلام الى انقطاع التكليف، والالزم خلو الزمان من امام معصوم، وهو باطل بالاجماع، لما تقدم من الدليل .

[مباحث حول الامر بالمعروف والنهي عن المنكر]

قال: الفصل الثاني عشر - في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر: الامر: هو طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء . والمعروف : الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه، اذا عرف فاعله ذلك، أو دلّ عليه. والمنكر الفعل القبيح اذا عرف فاعله ذلك، أو دلّ عليه. والنهي: ضد الامر .

والامر هنا أعم من أن يكون قولاً أو فعلاً، وكذا النهي. فالامر بالمعروف هو الحمل على فعل الطاعات، والنهي عن المنكر هو المنع عن فعل المعصية وهما قد يجبان باليد واللسان عند شرائط، وبالقلب مطلقاً .

وانما وجبا لكونهما لطفاً، فان المكلف اذا عرف أنه متى ترك المعروف أو فعل المنكر منع من ذلك على بعض الوجوه، كان ذلك صارفاً له عن ترك المعروف وفعل المنكر .

ولما انقسم المعروف الى الواجب والندب انقسم الامر اليهما. والمنكر لا ينقسم ، فلا ينقسم النهي عنه . وطريق وجوبهما السمع ، خلافاً لبعضهم ، والالزم إيقاع كل معروف وارتفاع كل منكر، أو إخلاله تعالى بالواجب والتالي بقسميه باطل .

بيان الملازمة : أن الواجبات العقلية عامة على كل من تحقق فيه وجه وجوبها ولما كان الامر بالمعروف هو الحمل عليه والنهي عن المنكر هو المنع منه. فلو وجب بالعقل لوجبا عليه تعالى، فان فعلهما لزم ارتفاع المنكر ووقوع المعروف، والوجدان بخلافه . وان لم يفعلهما كان الله تعالى مخلا بالواجب ، وهو باطل بما تقدم .

وانما يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط :

الاول: علم الامر والنهي بكون المعروف معروفاً والمنكر منكراً .

الثاني: تجويز تأثير الامر والنهي .

الثالث: انتفاء المفسدة عليه وعلى غيره ممن لا يستحق .

ووجوبه على الكفاية، لان الغرض تحصيل المعروف وارتفاع المنكر .

أقول: في هذا الفصل مباحث :

الاول: في تعريف الامر والنهي والمعروف والمنكر، أما الامر فقد عرفه

المصنف بأنه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء . فالطلب جنس شامل

للامر والنهي .

قوله « طلب الفعل » خرج النهي، فانه طلب الترك، وقيده بالقول احترازاً

من طلب الفعل ، لانه كطلب الفعل بفعل واجب النأسي به ، لكن يرجع الى

القول أيضاً .

وقوله « على جهة الاستعلاء » ليخرج بذلك السؤال والالتماس ، فان الاول

على جهة التسفل ، والثاني على جهة التساوى . واعتبر الاستعلاء كما هو رأي

أبي الحسين [البصري] ، ولم يعتبر العلوكما هو رأي أكثر المعتزلة ، ليدخل

قول فرعون « فماذا تأمرون »^(١) فانه أطلق الامر على طلبهم الفعل منه ، مع أنه

لأعلو لهم عليه ، وتامم الحد ^(١) مذكور في أصول الفقه .
وفي هذا التعريف نظر: فان الطلب مرادف للارادة ، كما هو رأي المحققين
والامر لفظ ، فاحدهما غير الآخر ، فالتعريف به تعريف بالمباين .
فان قلت : الامر في هذا الباب غير الامر الاصطلاحي ، فانه يكون تارة
بالقلب وتارة باليد ، وتارة باللسان ، فلا يكون لفظاً مطلقاً .
قلت : على تقدير التسليم لافائدة حينئذ في تقييده بالقول ، لانه يخرج
به القلبي والجوارحي ، وأيضاً الطلب غير شامل للاقسام التي ذكرها ، بل هو
حقيقة في [الطلب] القلبي ، واستعماله في غيره مجاز ، والتعريف بأباه قوله .
والامر هنا يريد به في هذا الباب تارة يكون قولاً ، كقولك افعل كذا ، وتارة
يكون فعلاً : اما قلبياً كالكره لئلا تفعل المعروف التي يدل عليها الاعراض عنه
والتقبض في وجهه وعدم الانبساط له ، أو جوارحياً كما اذا افتقر الى الضرب
والجرح وغير ذلك .

وبالجمله يرجع حاصل الامر بالمعروف الى الحمل عليه ، لكن الامر
القلبي يجب مطلقاً من غير شرط . وأما اللساني والجوارحي فانما يجب عند
شرائطه الآتية .

وأما النهي فهو ضد الامر ، تعريفه ضد تعريفه فيكون على ما قاله هنا ، النهي هو
طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء ، وبيانه في الاحتراز والنقص كما مر في
الامر ، وهو أيضاً ينقسم الى القلبي واللساني والجوارحي ، ويرجع حاصله
الى المنع من المنكر .

وأما المعروف فهو الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه ، اذا
عرف فاعله ذلك ، أو دل عليه ، فالفعل جنس وب «الحسن» خراج القبيح ،

(١) في «ن» : البحث .

وبقولنا «المختص بوصف زائد على حسنه» خرج المباح ، وقولنا «إذا عرف فاعله ذلك» احتراز عن الغافل فانه غير مكلف ، وقولنا «أو دل عليه» ليدخل فيه ما [إذا] لم يعرفه [تفصيلاً ، لكن عرفه] اجمالاً وقام الدليل عليه .
وأما المنكر فهو القبيح .

الثاني : في لمة وجوبهما فنقول : انهما لطفان في فعل المعروف وترك المنكر، وكل لطف واجب. أما الكبرى فقد تقدمت. وأما الصغرى فلان المكلف إذا عرف أنه متى فعل المنكر وترك المعروف ، منع منه أو استخف به أو عوقب عايه ، كان ذلك صارفاً له عن الاقدام . ولانعني باللفظ الا ذلك ، فيكونان واجبين لذلك ، وهو المطلوب . ولما كان المعروف منقسماً الى واجب وندب كان الامر بالواجب لطفاً فيه ، فيكون واجباً كوجوبه لما بيناه ، والامر بالندب^(١) لطفاً فيه ، فيكون مندوباً كندبه .

وأما المنكر فلا ينقسم ، فالنهي عنه واجب مطلقاً .

الثالث : في طريق وجوبهما هل هو السمع لا غير أو العقل والسمع معاً ؟ قال شيخنا أبو جعفر الطوسي (رحمه الله) بالثاني ، لانهما لطفان كما تقدم وكل لطف واجب .

وقال السيد المرتضى وأبو الصلاح وسالم بن عزيزة بالاول ، واختاره المحقق في تجريدته والمصنف (رحمه الله) في أكثر كتبه، واستدل عليه بما تقريره أن نقول: لو وجبا عقلا لزم : اما كون الباري تعالى مخلا بالواجب ، أو وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر ، واللازم باطل بقسميه فالملزوم مثله .

بيان الملازمة: أن الواجب العقلي عام لا يختلف باختلاف الفاعلين ، لانه يجب لوجه وجوبه ، ووجه وجوبه عام ، فيكونان واجبين عليه تعالى ، كوجوبهما

(١) في «ن» : بالمندوب .

علينا ، فاما أن لايفعلهما فيلزم اخلاله بالواجب ، أو يفعلهما فيلزم وقوع كل معروف وارتفاع كل منكر ، لان الامر بالمعروف هو الحمل عليه ، والنهي عن المنكر هو المنع منه ، لكن الوجدان يكذبه وللشيخ أن يقول : أي شيء نعني بالحمل؟ والمنع ما كان مؤدياً الى الالغاء ، فهو باطل ، لانه منافي للتكليف أو غير المؤدي الى الالغاء ، وذلك لايلزم منه ما ذكرتم ، لانهما حينئذ يكونان مقربين كالحدود والتعزيرات ، [فيجوز حينئذ وقوع المنكر وعدم المعروف كما جاز مع الحدود والتعزيرات] .

الرابع : في شرائطهما وقد ذكر المصنف منها ثلاثة :

الاول : علم الامر والنهي بكون ما يأمر به أو ينهى عنه معروفاً أو منكراً .

والالجاز العكس فيقع المنكر ويرتفع المعروف ، وهو باطل .

الثاني : تجويز التأثير والالزم العبث بالامرو النهي ، وهو قبيح .

الثالث : عدم حصول مفسدة بالنسبة الى الامر والنهي ، أو غيره ممن

لايستحق ذلك ، والالزم حصول مفسدة أعظم من ذلك ، أي من ترك المعروف وفعل المنكر .

الخامس : في محل وجوبهما ، واختلف في ذلك : فقال شيخنا أبو جعفر

(رحمه الله تعالى) : أنه على الاعيان . وقال السيد والمصنف : أنه على الكفاية .

واستدل الشيخ بوجوه .

الاول : أن جهة الوجوب عامة بالنسبة الى كل مكلف ، فيكونان واجبين

على الاعيان .

الثاني : أنهما واجبان عليه (صلى الله عليه وآله) بقوله تعالى « خذ العفو

وأمر بالعرف ^(١) » ودليل التأسي به (صلى الله عليه وآله) .

الثالث: ظاهر قوله تعالى «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر»^(٢).

الرابع: قوله عليه السلام: «لتأمرن بالمعروف ولتنهين عن المنكر أو لیسلمن الله علیکم شرارکم ویدعو خيارکم فلا یتجاب لهم»^(٣).
واستدل السيد والمصنف: بأن الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر فبعد حصولهما من واحد فوجوبهما على غيره عبث.

وفيه نظر: فان للشيخ أن يقول: لانسلم أن الغرض هو ذلك لاغير، لجواز أن يكون الغرض مع ما ذكرتم حصول الثواب للامر والنهي بالقصد الى وقوعهما، سلمنا لكن ليس الكلام في وجوبهما بعد الوقوع، اذ من شرطهما كونهما مما يتوقعان في المستقبل، لان الامر بالماضي والنهي عنه عبث، بل الكلام فيما قبل الوقوع، وعلى هذا لايلزم العبث.

[مباحث المعاد]

قال: الفصل الثالث عشر - في المعاد: وفيه مباحث .
أقول: لما فرغ من المباحث المتعلقة بالاعتقاد، شرع في أحوال المكلفين بعد موتهم، وفي حصول أثر ذلك الاعتقاد وجوداً وعدماً، فان الدنيا دار اكتساب والاخرة دار الجزاء .

و «المعاد» مفعول من العود، وهو اسم لزمان العود أو مكانه، والمراد [هنا] الوجود الثاني للأشخاص الإنسانية بعد موتها لاخذ الحق منها أو إيفائه

(١) سورة آل عمران: ١١٠ .

(٢) وسائل الشيعة ٣٩٤/١١ ح ٤ .

ولما توقف ذلك على معرفة الاشخاص الانسانية - اذ الحكم على الشيء بدون
تصوره محال - قدم البحث عن ماهية الانسان ماهي ؟.

[تحقيق حول حقيقة الانسان]

قال : البحث الاول - في حقيقة الانسان : اختلف الناس في ذلك اختلافاً
عظيماً، وتعددت مذاهبهم واضطربت آراؤهم في ذلك. وقد بينا أكثر حججهم
في كتاب « المناهج » ، واستقصينا مابلغنا من أقاويل العلماء في ذلك في كتاب
« النهاية » . ولنقتصر في هذا المختصر على المشهور ، وهو مذهبان :
الاول : مذهب اليه أكثر المتكلمين : من أن الانسان عبارة عن أجزاء
أصلية في البدن من أول العمر الى آخره ، لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان .
والثاني : مذهب الاوائل : وهو أن الانسان عبارة عن جوهر مجرد متعلق
بهذا البدن تعلق العاشق بمعشوقه .

واستدل الاولون : بأن كل عاقل يحكم على ذاته بالعقل والاتصاف بالعوارض
النفسانية من غير أن يشعر بذلك المجرد .
واحتج الآخرون : بأن هاهنا معلومات غير منقسمة ، فالعلم بها غير منقسم
فمحل العلم غير منقسم ، وكل جسم و [كل] ^(١) جسماني منقسم . ينتج : أن
محل العلم ليس جسماً ولا جسمانياً .
فههنا أربع مقدمات :

الاولى : ثبوت المعلوم غير منقسم ^(٢) ، وهو ظاهر. فانا نعلم واجب الوجود
تعالى ، وهو غير منقسم . ولان المعلوم ان كان بسيطاً فهو غير منقسم [فقد ثبت

(١) لم تثبت في «ن» .

(٢) في المطبوع من المتن : المنقسم .

المطلوب [^(١)] وان كان مركباً استحال معرفته الا بعد معرفة البسائط ، ولان النقطة والوحدة والان معلومات وغير منقسمة ، فقد ثبت المطلوب .
 الثانية : أن العلم بهذه المعلومات غير منقسم ، لانه لو انقسم لكان جزؤه اما أن لا يكون علماً ، أو يكون علماً بذلك المعلوم ، أو بجزء ذلك المعلوم ، والاقسام الثلاثة باطلة :

أما الاول: فلان عند اجتماع الاجزاء ان لم يحصل أمر زائد لم يكن العلم علماً ، وان حصل كان التركيب في قابل العلم أوفاعله لافيه .
 وأما الثاني : فلاستلزامه المساواة بين الجزء والكل ، وهو محال .
 وأما الثالث : فلاستلزامه انقسام المعلوم ، وقد فرض غير منقسم .
 الثالثة : أن محل العلم غير منقسم ، لانه لو انقسم فان كان حالاً في جزء منه نقلنا الكلام اليه ، وان حل في كل جزء لزم انقسام العلم ، وقد فرض غير منقسم ، وأحلول العرض الواحد في محال متعددة ، وهو محال .
 الرابعة : أن كل جسم و [كل] جسماني منقسم ، وهو بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى .

والاعتراض: أما المقدمة الاولى فمسلمة. وأما الثانية فممنوعة ، لاستلزامه نفي الماهيات المركبة ، ونمنع كون التركيب في القابل والفاعل خاصة على تقدير حصول الزائد ، ونمنع المساواة في الحقيقة على تقدير المساواة في التعلق. والثالثة أيضاً ، لانتقاضها بالوحدة والاضافة . والرابعة أيضاً ، وقد تقدم بيانها .
 أقول : اختلف الناس في ماهية الانسان اختلافاً عظيماً ، واضطربت آراؤهم في ذلك اضطراباً جسيماً ، ويرجع اختلافهم الى أن الانسان اما جسم أو جسماني ، أو لا جسم ولا جسماني على سبيل المنع من الخلو .

القسم الاول : أن يكون جسماً ، واختلف في ذلك الجسم ما هو ؟ :
فقال جماعة من المعتزلة كابي على وابنه أبي هاشم وغيرهما : انه هذا
الهيكل المحسوس المشاهد المشار اليه المخبر عنه وبه قال السيد المرتضى .
وقال قوم : انه الجزء الناري .

وقال قوم : انه الجزء الهوائي . وقال قوم : انه الجزء المائي . وقيل : انه
الدم . وقيل : انه الاخلاط الاربعة .

وقيل : هو الروح ، وهو مركب من بخارية الاخلاط ولطيفها ، مسكنه
الاعضاء الرئيسية التي هي القلب والدماغ والكبد ، ومنها ينفذ في العروق
والاعصاب الى سائر الاعضاء . وقيل : انه النفس التي في الانسان .

وقال النظام : هو جسم لطيف في داخل البدن [سار في أعضائه ، فاذا
قطع منه عضو تقلص الى داخل البدن] فان قطع^(١) بحيث ينقطع ذلك الجسم
اللطيف مات الانسان ، وهو قريب من مذهب المتكلمين .

وقال المحققون كأبي الحسين البصري وغيره : انه عبارة عن أجزاء أصلية
في البدن باقية من أول العمر الى آخره ، لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان ،
واختاره المصنف في بعض تصانيفه ، و الفاضل كمال الدين ميثم البحراني
وغيرهما ، وهو أقوى ما قيل في هذا الباب .

القسم الثاني : أن يكون جسمانياً ، واختلف فيه : فقال ابن الراوندي : انه
جزء لا يتجزى في القلب . وقيل : هو المزاج المعتدل الانساني ، وهو كيفية
متوسطة تحصل من تفاعل الكيفيات البسيطة المتضادة . وقال قوم : انه الحياة .
وقيل : هو تخاطيط الاعضاء وتشكل الانسان الذي لا يقصر^(٢) من أول عمره

(١) في «ن» : انقطع .

(٢) في «ن» : لا يتغير .

الى آخره .

القسم الثالث : أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً ، بل جوهر مجرد غير متحيز ولا حال في التحيز ، متعلق بهذا البدن ليس تعلق الحلول فيه ، بل تعلق التدبير له ، كتعلق العاشق بمعشوقه والملك بمدينته . وهو مذهب جمهور الفلاسفة ، ومن المتكلمين أبو القاسم الراغب ومعمّر^(١) بن عباد السلمي من المعتزلة والغزالي من الاشاعرة وأبوسهل بن نوبخت و المفيد محمد بن محمد بن النعمان مسن الامامية والمحقق الطوسي (رحمهم الله) .

و المشهور هو هذا المذهب ومذهب الاجزاء الاصلية ، اذ ماعدا هذين المذهبين منها ماهو غير مشهور ومنها ماهو ظاهر البطلان ، فلنذكر ما احتج به أهل هذين المذهبين فنقول :

احتج القائلون بالاجزاء : بأنه لو كان الانسان عبارة عن المجرد لما أمكن الحكم عليه بدون معرفة المجرد ، واللازم باطل فالملزوم مثله . أما الملازمة : فلاستحالة الحكم على الشيء مع الجهل به .

وأما بطلان اللازم : فلانا نحكم على ذواتنا بالافعال ، كالمجيء والذهاب [والتأثير] والتأثر وغير ذلك ، ونحكم عليها بالصفات النفسانية كالقدرة والعلم والادراك والذكاء والشجاعة والسخاء وغير ذلك من الصفات أحكاماً صادقة مع عدم شعورنا بالمجرد ، فلو كان الانسان عبارة عن المجرد لما أمكن حصول تلك الاحكام حال الجهل به وهو ظاهر .

وهذا الدليل على تقدير تمامه يدل على نفي المجرد لا غير ، ولا يدل على نفي باقي الاقوال فيفتقر الى تتميم .

فنقول : أما ماعدا القول بالهيكل فيدل على بطلانها قياس هكذا من الشكل

الثاني: لاشيء مما ذكره يرجع اليه شيء مما ذكرنا من الاحكام، وكل انسان يرجع اليه تلك الاحكام، ينتج: لاشيء مما ذكره بانسان، وهو المطلوب، والمقدمتان ظاهرتان .

واما الهيكل المحسوس فيدل على بطلانه هو أنه يتغير ويتبدل ويزيد وينقص، والانسان في جميع الاحوال واحد، فلا يكون هذا الهيكل بأجمعه . ثم هذا الهيكل يشتمل على أجزاء تتبدل وتغير وأجزاء لا يتبدل ولا يتغير، فليس الانسان عبارة عن الاول، لما قلناه في الهيكل، فيكون عبارة عن الثاني، وهو المطلوب. واحتج الفلاسفة ومن قال بمقالتهم: بأن الانسان يعلم معلومات غير منقسمة، فيكون علمه بها غير منقسم، فمحل علمه غير منقسم، وكل جسم وجسماني منقسم، ينتج: أن محل العلم الذي هو الانسان ليس جسماً ولا جسمانياً، وهو المطلوب .

فقد اشتمل هذا الدليل على أربع مقدمات لا بد من بيانها بالبرهان :

المقدمة الاولى : أن هاهنا معلوماً غير منقسم وهو ظاهر لوجوه :

الاول : أن واجب الوجود معلوم، وهو غير منقسم .

الثاني : المعلوم اما أن يكون له جزء أولاً، فان كان الثاني فهو بسيط،

فيكون غير منقسم، وان كان الاول فيستحيل معرفته الا بعد معرفة أجزائه، اذ الجزء سابق على الكل في الوجودين، وذلك الجزء غير منقسم، فيكون هناك معلوم غير منقسم .

الثالث: أن الخط موجود بالاتفاق، والنقطة طرفه وهي غير منقسمة بالاتفاق،

وهي معلومة فيكون هناك معلوم غير منقسم .

الرابع : أن الوحدة متصورة، وهي غير منقسمة، فيكون هناك معلوم غير

منقسم .

المقدمة الثانية: أن العلم بغير المنقسم يجب أن يكون غير منقسم، وذلك

لانه لو انقسم لكان كل جزء من أجزائه ، اما أن يكون علماً بذلك المعلوم ، أوبشيء من أجزائه ، أو لا يكون علماً بذلك المعلوم ولا بشيء من أجزائه ، والاقسام الثلاثة [بأسرها] باطلة ، وهي لازمة على تقدير كونه منقسماً ، فلا يكون منقسماً ، وهو المطلوب .

أما بطلان القسم الاول: وهو أن يكون ذلك الجزء علماً بذلك المعلوم ، فلانه يلزم منه مساواة الجزء للكل ، وهو محال ، اذ الجزء مغاير لكله ، وهو ظاهر .

وأما الثاني: فلاستلزامه ثبوت الجزء لذلك المعلوم الذي فرضناه غير منقسم ، وهو محال .

وأما الثالث : فلانه اذا لم يكن علماً بذلك المعلوم ولا بشيء منه ، فعند اجتماع الاجزاء اما أن يحصل أمر باعتباره يحصل العلم بذلك المعلوم أولاً ، فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علماً بذلك المعلوم علماً به ، لان أجزائه ليست علماً به ولم يحصل أمر آخر يقتضي العلم به ، فلم يكن حينئذ علماً به أصلاً ، والفرض أنه علم ، هذا خلف . وان كان الاول كان ذلك الحاصل هو العلم بالحقيقة ، اذ الوقوف على المعلوم انما يحصل ^(١) به والتركيب الذي فرض يكون اما من قابل العلم ان كان ذلك الزائد قائماً بالاجزاء ، أفاعله ان كان حاصلاً من الاجزاء ، والفرض أن التركيب في العلم ، هذا خلف .

المقدمة الثالثة : أن محل ذلك العلم الغير المنقسم يجب أن يكون غير منقسم ، لانه لو انقسم لكان العلم اما أن لا يكون حالاً في شيء من أجزائه ، وهو خلاف الفرض ، أو يكون حالاً في واحد من أجزائه وننقل الكلام اليه ونقول كما قلنا في الاول ويتسلسل ، أو يكون حالاً بتمامه في كل واحد واحد من

أجزاءه، فيلزم حلول العرض الواحد في المحال المتعددة، أو يكون بعضه حالاً في بعض أجزاء محله والبعض الآخر في باقي أجزاء محله، فيلزم انقسام ما فرض غير منقسم، هذا خلف.

والحاصل أنه لو لم يكن محل العلم غير منقسم، لزم اما خلاف الفرض، أو التسلسل، أو كون العرض الواحد في محال متعددة، أو فرض ما ليس بمنقسم منقسماً، والاقسام الاربعة باطلة، وهي لازمة على تقدير انقسام المحل، فلا يكون منقسماً، فيكون غير منقسم، وهو المطلوب.

المقدمة الرابعة: أن كل جسم وجسماني فهو منقسم، وهو بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى، وقد تقدم الاستدلال عليه.

والاعتراض على هذا الدليل هو أن نقول: أما المقدمة الأولى فمسلمة. وأما الثانية فممنوعة، أما أولاً فلأننا نختار أن ذلك الجزء يكون علماً بذلك المعلوم. وقوله «يلزم مساواة الجزء للكل» قلنا: أي شيء يعنى بلزوم المساواة؟ المساواة في الحقيقة أو في التعلق؟ ان أردت الأول فممنوع، وان أردت الثاني فمسم، لكن لا يلزم منه المحال، اذ لا يلزم من المساواة في التعلق المساواة في كل وجه لا بد له من دليل.

وأما ثانياً فلأننا نختار أن كل واحد من أجزاءه ليس علماً بذلك المعلوم، لكن عند اجتماع الأجزاء يحصل العلم، وما ذكرتموه من دليل ابطاله باطل بالضرورة، اذ يلزم منه نفي الماهيات المركبة بأسرها.

وبيانه أن نقول: لاشيء من الحيوان بمركب، لانه لو كان مركباً لكان كل واحد من أجزاءه اما أن يكون حيواناً أولاً، فان كان الأول لزم مساواة الجزء للكل، وان كان الثاني فاما أن يحصل عند الاجتماع أمر باعتباره يكون أولاً، ان كان الأول لزم أن يكون التركيب في قابل الحيوان أو فاعله لافيه، وان كان

الثاني لم يكن مافرضناه حيواناً حيواناً هذا خلف ، فيلزم انتفاء ماهية الحيوان من البين، وهو باطل ضرورة^(١)، على أن قوله «يلزم التركيب في القابل والتفاعل لا غير» ممنوع، بل التركيب في الماهية المركبة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء. وأما المقدمة الثالثة فلانا نختار أنه قائم بمجموع الاجزاء، ولا يلزم انقسامه الا اذا حل فيه على سبيل السريان ، وهو ممنوع فعليكم بيانه، على أنا نقول : هو قائم به كقيام النقطة والوحدة والاضافة بمحالتها المركبة عندهم . وأما المقدمة الرابعة فممنوعة أيضاً، لانها مبنية على نفي الجزء ، وقد تقدم دليلنا على اثباته .

[تحقيق حول اعادة المعدوم]

قال: البحث الثاني - في اعادة المعدوم: اختلف الناس هنا، فمنعه المحققون، وأثبتته الآخرون :

أما الاولون : فقد احتجوا بأن ما عدم لم يبق له هوية حتى يصح الحكم عليها بالامكان، ولانه لو أعيد لاعيد مع وقته فيكون مبتدئاً معاداً [معاً]^(٢) ولانتفاء امتيازه عن مثله لو وجد .

وأما الآخرون : فقد احتجوا بأنه ممكن الوجود والعدم ، لاتصاف ماهيته بهما ، فيكون قابلاً لهما . ومع عدمه لا يخرج عن الامكان ، لاستحالة انتقال الشيء من الامكان الى الامتناع .

وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب «النهاية» . والمعتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول .

(١) في «ن» : بالضرورة .

(١) لم تثبت في المطبوع من المتن .

أقول : اختلف الناس في أن الشيء اذا عدم عدماً محضاً بحيث لم يبق له هوية في الخارج أصلاً هل يمكن اعادته بعينه مع جميع عوارضه ومشخصاته التي كان بها شخصاً معيناً أم لا ؟

فذهب مشايخ المعتزلة القائلون بثبوت المعدوم الى أن ذلك ممكن، بناءً منهم على أن ماهيته ثابتة حالة العدم ، فاذا وجد حصل له صفة الوجود ، فاذا عدم مرة أخرى لم تبطل ذاته المخصوصة، وانما زالت عنه صفة الوجود لا غير، وذاته باقية له في الحالين .

وقالت الاشاعرة : بعدمه، لانه قد بطلت ذاته وصار نفيًا محضاً، لكنه يمكن اعادته بعينه لما يأتي من دليلهم .

وقالت الحكماء والمحققون من المتكلمين كأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي وغيرهما : بامتناع اعادته بعينه، واختاره المحقق الطوسي والمصنف واستدلوا بوجوه :

الاول : أن ما عدم فقد انتفت هويته ، بحيث لم يبق له ما [يمكن أن] يشار اليه ويحكم عليه بصحة العود، وتحقق ماهية الشيء شرط في امكان الحكم عليه وصحة الاشارة اليه .

وفيه نظر : فان الحكم عليه بامتناع العود حكم عليه ، فيلزم التناقض .
الثاني : أنه لو صح اعادة المعدوم لزم اجتماع المتقابلين ، واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة : أنه لو أعيد لاعيد مع جميع مشخصاته وعوارضه التي من جملتها زمانه الذي كان عليه قبل العدم ، ولو كان كذلك لكان مبتدئاً بذلك الاعتبار ومعاداً باعتبار آخر، وهو وجوده بعد اعادته ثانياً ، فيكون مبتدئاً معاداً [معاً] فيلزم الجمع بين المتقابلين ، وهو محال بالضرورة .

وفيه نظر : فانه انما يكون مبتدئاً لو وجد مع الوقت في ذلك الوقت ، وذلك محال .

الثالث : أنه لو أعيد لما حصل امتيازه عن مثله ، واللازم باطل لان عدم الامتياز بين الاثنين محال ، فالملزوم وهو اعادته بعينه محال أيضاً وهو المطلوب . بيان الملازمة : أنا اذا فرضنا سوادين أحدهما معاداً والاخر مبتدأً ووجدنا معاً ، لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولاغير ذلك من المميزات ، الاكون أحدهما كان موجوداً ثم عدم والاخر لم يسبق عدمه وجوده ، لكن هذا الفرق باطل ، لامتناع تحقق الماهية في العدم ، فلايمكن الحكم عليها بانها هي حالة للعدم .

وفيه نظر : فان التمييز في الخارج لا يستدعي التميز عندنا ، والتمييز الخارجي في نفس الامر حاصل ، وهو كاف في تحقق الاثنينية .

احتجت الاشاعرة على امكان اعادته : بأنه لولا ذلك لزم انقلاب الحقيقة وهو محال ، وبيان اللزوم^(١) : أن ماهيته قبل العدم قابلة للوجود والعدم ، لاتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى ، فيجب أن يكون كذلك بعد العدم ، والا لزم انتقاله^(٢) من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ، وهو انقلاب الحقيقة .

وفي هذا [أيضاً] نظر : وذلك لان الحكم بامتناع وجوده انما هو حكم بامتناع الوجود المقيّد بكونه بعد العدم ، وليس ذلك الامتناع للذات ولا لامر عارض يفارقها ، بل ذلك لامر لازم للذات ، وهو كونه بعد العدم ، ولا يلزم من ذلك انتقالها من الامكان الى الامتناع .

قال المصنف (رحمه الله) : وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية ونحن لم ينفق لنا الوقوف على ذلك الكتاب ، لكننا ذكرنا على أدلة الفريقين ما اتفق لنا العثور عليه من فوائده في غير ذلك الكتاب . ثم انه (رحمه الله) وجزاه

(١) في « ن » الملازمة .

(٢) في « ن » : انقلابه .

عن طلبـة العلم خيراً) قال: المعتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول ، أعني امتناع اعادته بجميع عوارضه ومشخصاته التي بها صار شخصاً بعينه ، وهو ظاهر .

[صحة عدم العالم]

قال: البحث الثالث - في صحة عدم العالم: خلافاً للفلاسفة والكرامية، لانه محدث فيكون ماهيته قابلة للوجود والعدم بالضرورة. ولان استحالة العدم لو كان لذاته كان واجباً لذاته، هذا خلف، والاثبت المطلوب .

أقول: اختلف الناس في صحة عدم العالم: فقال طائفة من الحكماء: انه يمتنع^(١) عدمه لذاته، لانه واجب الوجود عندهم .

وقال قوم: انه يصح عدمه بالنظر الى ذاته، لكنه يمتنع نظراً الى غيره ، وهو أنه مستند الى علة واجبة قديمة، ودوام العلة تستلزم دوام المعلول .

وقد تقدم بيان بطلان هذين القولين .

وقال الكرامية: يمتنع عدمه لما يأتي من دليلهم .

وقال جمهور المسلمين: انه يصح عدمه لذاته، وهو الحق. واستدل المصنف عليه بوجهين .

الاول: ان العالم محدث، وكل محدث يجوز عدمه. أما الصغرى فقد تقدمت وأما الكبرى فلان المحدث هو الموجود المسبوق بالعدم، فتكون ماهيته متصفة بهما، فيصح تواردهما عليها، وهو المطلوب .

الثاني: لو امتنع عدمه لكان ذلك الامتناع اما لذاته، فيكون واجباً لذاته ،

(١) في «ن»: ممتنع لذاته .

فيلزم انقلاب الحقيقة من الامكان الى الوجوب وهو محال، أو لا لذاته فيكون جائز عدم النظر الى ذاته وهو المطلوب .

[لايلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه]

قال: وهل يعدم أم لا؟ منع منه أبوالحسين وأتباعه، والالام يعد، لاستحالة إعادة المعدوم عنده، بل انما تتفرق أجزاؤه . ومن جواز إعادة المعدوم حكم بعدمه، لقوله تعالى «كل شيء هالك الا وجهه»^(١). وتأوله أبوالحسين بالخروج عن الانتفاع .

أقول: لايلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه، لان جواز عدم الشيء لاينافي دوام وجوده، ولذلك اختلف القائلون بجواز عدم العالم في أن ذلك الجائز هل يقع أم لا؟ فقال أبوالحسين البصري ومن تابعه في القول بعدم صحة إعادة المعدوم: ان ذلك الجائز لايقع. وقال المجوزون: ان ذلك يقع .

احتج أبوالحسين بأنه لو عدم لامتنع اعادته، واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة : فلامتناع إعادة المعدوم ، وأما بطلان اللازم : فللإجماع على وجوب المعاد ولذلك فسّر أبوالحسين الاعدام الوارد بلسان الشرع بتفرق الاجزاء وخروجها عن الانتفاع .

واحتج المجوزون بوجوه :

الاول : قوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه » ولا يكون هالكاً اذا

عدم .

الثاني : قوله تعالى « هو الاول والآخر »^(٢) وانما يكون أولاً اذا كان

(١) سورة القصص: ٨٨ .

(٢) سورة الحديد: ٣ .

موجوداً ولا موجود غيرهِ ، وانما يكون آخرأ اذا كان موجوداً ولا موجود معه .

الثالث: قوله تعالى «كل من عليها فان»^(١) أي معدوم، وليس المراد الاخبار عن الماضي، لانه معلوم من دليل حدوثها فيراد المستقبل .
الرابع : قوله تعالى «كما بدأنا أول خلق نعيده»^(٢) ولما كان الابتداء عن عدم محض فكذا الاعادة، والا لما صح التشبيه .

أجاب أبوالحسين وأتباعه عن الاولى: بأن المراد هالك بالنظر الى ذاته من حيث امكانه الذاتي، وهو لا ينافي استمرار وجوده. أويكون المراد بالهلاك الخروج عن الانتفاع، والميت لا ينتفع به [وهو الحق] .

وعن الثانية: أن الاية ليس فيها شيء من أدوات العموم، فجاز أن يراد بها أول الاحياء وآخرهم . أو نقول : جاز أن يراد هو الاول بحسب الذات والاستحقاق لا بالزمان، لان أهل الجنة مؤبدون^(٣) قطعاً، فلا يكون آخر بالنسبة اليهم . وقد قيل : ان معنى كونه أولاً أي مبدءاً لكل شيء ، وآخرأ أي غاية لكل شيء .

وعن الثالثة: أن المراد بالفناء الموت .

وعن الرابعة: أن التشبيه أعم من أن يكون من جميع الوجوه أو من بعضها والعام لا يدل على الخاص .

واعلم أن الاجماع انما انعقد على وجوب اعادة من له حق أو عليه حق،

(١) سورة الرحمن: ٢٦ .

(٢) سورة الانبياء: ١٠٤ .

(٣) في «ن» مخلدون .

فجاز أن يقال في حق المكلف بالتفريق وفي غيره بالعدم المحض، لعدم محذور يلزم من ذلك، هذا ان قلنا بامتناع اعادة المعدوم .

[كيفية اعدام الاجسام]

قال: والحق جواز استناد الاعدام الى الفاعل لالى ضد هو الفناء ولا الى نفي فعل البقاء، لما تقدم من بطلانهما .

أقول: اختلف القائلون بعدم الاجسام في كيفية أعدامها، ويرجع حاصل الاقوال الى أن الاعدام: اما بالفاعل، أو بطريان الضد، أو بانتفاء الشرط. ووجه الحصر أن المعدوم: اما بذاته، أو بواسطة، والواسطة اما وجودية أو عدمية . فالاول هو الاعدام بالفاعل ، وقد قال به القاضي أبو بكر في أحد قوليهِ ، وقريب منه قول أبي الهذيل ، فانه قال: ان أعدامه بأن يقول له « افن » فيفنى ، كما أن ايجاده بأن قال له « كن » فيكون. وقال النظام : ان الاجسام غير باقية ، فاذا أراد الله عدمها لم يوجد لها بعد عدمها .

والثاني هو الاعدام بطريان الضد ، وقال به أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ، فانهما قالا : ان كيفية الاعدام هو أن يخلق الله تعالى عرضاً يسمى « الفناء » اذا وجد عدمت الجواهر بأجمعها ولا يبقـى زمانين ، الا أن أبا علي قال: ان بازاء كل جوهر فناء . وأبا هاشم قال : ان فناءً واحداً يكفي في عدم الجواهر. ثم ان الاعراض تعدم بانتفاء الجواهر، لانها شرطها، وقد تقدم القول على هذا الكلام .

والثالث هو الاعدام بانتفاء الشرط ، واختاف القائلون به فيه : فقالت الاشعرية: الاعراض غير باقية، وأن الله تعالى يحدد خلقها في كل آن، واذا لم يخلق الاعراض التي هي شرط في الجواهر تعدم الجواهر. وقال القاضي في

قوله الثاني أن تلك الاعراض هي الاكوان . وقال محمود الخياط وامام الحرمين: ان الجواهر تحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض ، فاذا لم يخلق أي نوع كان عدم الجواهر . وقال الكعبي وبشر: ان العرض الذي هو شرط في وجود الجوهر هو البقاء ، فاذا لم يخلق الله تعالى البقاء عدم الجوهر ، الا أن بشراً يقول: ان ذلك البقاء قائم لافي محل . والكعبي يقول : قائم في محل .

والمصنف (رحمه الله) اختار أن الاعدام بالفاعل المختار، وأبطل القولين الاخيرين :

أما الثاني فلما تقدم في باب الاعراض من نفي الفناء وما يرد على القول به .

وأما الثالث فلو جوه :

الاول: ماتقدم من بقاء الاعراض .

الثاني : أن العرض مفتر الى الجوهر ، فلو افتقر الجوهر في وجوده اليه دار .

الثالث: أن الكلام في عدم الشرط كالكلام في عدم المشروط اما بالفاعل وقد أبطلوه، أو بالضد وقد أبطلناه، أو بانتفاء الشرط فيتسلسل ، أو يدور وهما باطلان .

الرابع: أن البقاء أمر عقلي لا عرض وجودي، وعلى تقدير تسليمه لا يعقل وجوده عارياً عن المحل ، والا لما كان عرضاً بل جوهرأ، فوجوده في المحل يستلزم الدور المحال كما تقدم .

قالت الكرامية : والاعدام بالفاعل لايجوز أيضاً، لان العدم لايفعل، لان المؤثر لا بد أن يكون أثره وجوداً، اذ لو كان عدماً لم يكن مؤثراً ، لانه لا فرق

بين قولنا فعل العدم، وبين قولنا لم يفعل، وإذا كان وجوداً فاما أن يستلزم عدم الجوهر أولاً، والاول هو الاعدام بالصد وقد تقدم بطلانه. والثاني لم يكن أعداماً بل ايجاداً ولانزاع فيه .

قلنا: معنى الاعدام عدم التأثير في الوجود أو بقاءه، لا التأثير في العدم، لان انقطاع تأثير الوجود مستلزم للعدم. وقولكم « لافرق بين فعل العدم وبين لم يفعل » قلنا: ممنوع، بل الفرق حاصل، وذلك لان مفهوم فعل العدم تجدد العدم بعد الوجود، ومفهوم لم يفعل بقاء العدم على ماكان، فظهر الفرق .

[جواز انخراق الافلاك وانتشار الكواكب]

قال: ويجوز انخراق الافلاك وانتشار الكواكب ، لانهما ممكنة محدثة ، وهو واقع لاختبار الصادق عليه السلام به .

اقول: خرق الافلاك وانتشار الكواكب جائزان واقعان، خلافاً للفلاسفة . لنا على الجواز: أنها ممكنة فيجوز عليها العدم وزوال الصورة التركيبية وهو المطلوب، ولانها محدثة فيكون تأليفها حاصلًا بعد العدم، فتكون ماهيتها قابلة للوجود والعدم ، ولانعني بالانخراق وانتشار الازوال التأليف الحاصل بين هذه الاجزاء المركبة. وأما الوقوع فالنقل متواتر به كقوله تعالى « اذ السماء انشقت » ^(١) « اذ السماء انفطرت واذا الكواكب انتشرت » ^(٢) وغير ذلك من الايات، وهو كثير .

(١) سورة الانشقاق: ١ .

(٢) سورة الانفطار: ١ - ٢ .

[امكان خلق عالم آخر]

قال: البحث الرابع - في امكان خلق عالم آخر: والخلاف مع الفلاسفة والدليل ^(١) عليه انه لو امتنع لما وجد هذا العالم ، لوجوب تساوي الامثال في الاحكام. وللإجماع ^(٢). ولقوله تعالى «أوليس الذي خلق السماوات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم» ^(٣) الآية .

واحتجاج الفلاسفة - بامكان الخلاء حينئذ - ضعيف، لما تقدم من جوازه وتخصيص العناصر بأمكنتها باختياره تعالى .

أقول : يمكن أن يخلق الله تعالى عالماً آخر مماثلاً لهذا العالم من ^(٤) فلكياته وعنصرياته، بل عوالم آخر. خلافاً للفلاسفة. ويدل على ما قلناه

وجوه :

الاول: أنه لو امتنع وجود عالم آخر لامتنع وجود هذا العالم، واللازم باطل قطعاً فكذا الملزوم. بيان الملازمة : أن ذلك الامتناع اما أن يكون لذاته أو لعارض، ان كان الاول لزم امتناع هذا العالم أيضاً، لانه مماثلاً له ، وحكم المثلين في الصحة والامتناع واحد، وان كان الثاني حصل المطلوب، لانه بتقدير زوال ذلك العارض يزول الامتناع، فيمكن وجود عالم آخر .

الثاني: اجماع المسلمين على ذلك، وهو ظاهر .

الثالث : تواتر النقل به كقوله تعالى « أوليس الذي خلق السماوات

(١) في المطبوع من المتن: لانه لو امتنع الخ .

(٢) في المطبوع من المتن: الاجماع .

(٣) سورة يس: ٨١ .

(٤) في «ن»: في .

والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلسى وهو الخلاق العليم»^(١) وغير ذلك من الايات . وجاز الاستدلال في هذه المسألة بالنقل ، لعدم توقف صحة^(٢) النقل عليها .

احتجت الفلاسفة بوجهين :

الاول : أنه لو أمكن خلق عالم آخر لزم امكان الخلاء ، واللازم باطل فكذا الملزوم . بيان الملازمة: أن العالم كرة، لان الكريسة هي الشكل الذي تقتضيه الطبيعة البسيطة، وذلك لان فعل القوة الواحدة في المادة الواحدة فعل متساوي، واذا كان كرة فاذا وجد مثله يكون كرة أيضاً، فتتلاقى الكرتان فيحصل بينهما خلاء ، وهو محال لما تقدم .

الثاني: لو أمكن خلق عالم آخر لزم أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيين وهو باطل .

أما الملازمة : فلانا لو فرضنا أرضاً أخرى وسط عالم آخر لزم أن تكون مساوية لهذه الارض في الحقيقة، فيكون لها ميل الى مكانها الطبيعي، والا لما كانت مساوية ، وحيث فرضت جزءاً من ذلك العالم الاخر تكون خارجة عن هذا العالم وطالبة لذلك العالم طبعاً، فيكون لها مكانان طبيعيين . وأما بطلان اللازم: فلانه اذا حصل^(٣) الجسم في أحد المكانين طبعاً يكون تاركاً للآخر ، فلا يكون المكانان طبيعيين، هذا خلف .

والجواب عن الاول : بالمنع من الكريسة ، قوله « لانه الشكل الطبيعي والقوة الواحدة فعلها متساوي » فلنا : نمنع الطبيعة على تقدير تسليمه، بل هو

(١) سورة يس: ٨١ .

(٢) في «ن»: حجة .

(٣) في «ن»: حل .

بفعل المختار ، سلمنا ، لكن جاز تعدد آثار القوة الواحدة عند تكرار الالات والشروط غير ذلك ، سلمنا لكن نمنع استحالة الخلاء ، وقد تقدم دليل ثبوته .
وعن الثاني : بالمنع من احتياج الجسم الى طبيعة تقتضي تخصيصه بالمكان ، بل بفعل الفاعل المختار ، سلمنا لكن لم لا يجوز اختلاف طبيعتي الارضين في العالمين ، فلا تقتضي احدهما الا مكانها الذي في عالمها . سلمنا تساوي الطبيعتين لكن لم لا يجوز تخصيص بعض طبائع الارض بأحد الامكنة لالمخصص ، كاختصاص المدرة المعينة بمكانها المعين للمرجح مع تساوي الامكنة الجزئية من الارض بالنسبة اليها .

[وجوب انقطاع التكليف]

قال : البحث الخامس - في وجوب انقطاع التكليف : لانه ان وجب ائصال الثواب الى مستحقه وجب القول بانقطاعه ، لكن المقدم حق اجماعاً ، ولما بينّا من حكمته تعالى ، فالتالي مثله .
بيان الشرطية : أنه لولا انقطاعه لزم الاجاء ، وهو يتنافى التكليف . والحدود ليست ملجئة ، لتجوز مستحقها عدم الشعور به . وتخيير النبي الاعرابي بين القتل والاسلام الجاء ، وحسن في ابتداء التكليف لفائدة دخوله في الاسلام بعد الاستبصار ، وامكان سماعه للدلة ، بخلاف ما اوبقى على كفره فانه يجوز أن لا يسمع أدلة الحق فلا يحصل له الاستبصار ، واسلامه حينئذ لا يستحق به ثواباً .

أقول : أجمع المسلمون على وجوب انقطاع التكليف ، بمعنى أنه ينتهي الى زمان لا يكون فيه أمر ولانهي ، بل فيه جزاء الطاعة والمعصية ، وهو المعبر عنه بـ «يوم القيامة» و «يوم الحشر والجزاء» ، والدليل على ذلك هو أن نقول :

كلما وجب ايصال الثواب الى مستحقه وجب القول بانقطاع التكليف ، لكن
المقدم حق فالنالي مثله . بيان حقية المقدم وجهان :

الاول : الاجماع .

الثاني : ما تقدم من كونه تعالى حكيماً لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب .
وأما بيان الشرطية : أنه لو لا انقطاعه على ذلك التقدير لزم الاجاء وهو باطل
لانه مناف للتكليف . بيان لزوم الاجاء : أن المكلف اذا علم حصول جزاء
الطاعة لو فعلها في تلك الحال ، وحصول جزاء المعصية أو ترك الطاعة لو صدر
منه ذلك في تلك الحال يكون مجبراً على ايقاع الطاعة وترك المعصية وهو
باطل ، اذ شرط استحقاق الثواب صدور الفعل عنه مختاراً ، والا لا فرق بين
صدوره منه ومن غيره، فكان يجوز حينئذ ايصال الثواب الى غير المطيع والعقاب
الى غير العاصي وهو باطل ، فيكون التكليف منقطعاً وهو المطلوب .

ان قيل : لا نسلم أن الاجاء مناف للتكليف ، والا لما وقع في الشريعة
لكنه واقع ، فلا يكون منافياً وهو المطلوب . وبيان وقوعه : أن المكلف اذا
علم أنه اذا ترك الصلاة قتل ، واذا منع الزكاة قوتل ، واذا شرب جلد ، واذا
زنى رجم ، كان ذلك حاملاً له على ايقاع الطاعة وترك المعصية ، وهو عين
الاجاء الذي منعموه .

قلنا : ليس حال الحدود والتعزيرات في هذه الدار كحال الثواب والعقاب
في تلك الدار ، وذلك لان المكلف يجوز عدم شعور النبي والامام به اذا ترك
الطاعة أو فعل المعصية ، بخلاف الحال يوم القيامة ، فان هذا التجوز غير
حاصل لما تقرر من كونه تعالى عالماً بكل المعلومات ، وهو المتولي لجزاء
المكتسبات .

ان قيل : هذا الجواب باطل بما تقرر من سيرته عليه السلام ، وهو أنه كان

يخير الاعرابي بين الاسلام والقتل ، وهو محض الالغاء ، ولا يمكن أن يقال هنا أنه يجوز عدم الشعور .

فلنا: لاشك أن هذه الصورة الجزئية الجاء وهو حسن لامطلقا ، بل في ابتداء التكليف ، لاشتمالة على مصلحة لا تحصل بدونه ، وهو وقوف المكلف على أدلة الحق ومحاسن الاسلام ، فيكون ذلك داعياً له الى دخوله في الايمان مختاراً اذ لو لم يدخل في الاسلام ولم يعاشر المسلمين لتمكن أن لا يسمع أدلة الحق ، فيبقى على كفره ، فحسن الالغاء حيثئذ لاشتماله على هذه المصلحة لامطلقا ، وهو لطف من الشارع في حق الكافر . ولما كان ذلك الاسلام معه الجاء لم يستحق به ثواباً ، ولهذا قال تعالى « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ^(١) » اذ الثواب مشروط بالايمان المستند الى العرفان .

[تحقيق حول اثبات المعاد البدني ونقض أدلة المخالف]

قال: البحث السادس- في اثبات المعاد البدني: والخلاف فيه مع الفلاسفة. اعلم أن صحة المعاد البدني يتوقف على أمرين : أحدهما : أنه تعالى قادر على كل مقدور . والثاني : أنه تعالى عالم بكل معلوم ، ولهذا كان الكتاب العزيز قد اشتمل على اثبات المعاد البدني في عدة مواضع ، وكل موضع حكم فيه باثباته قررها بين هاتين المقدمتين .

أما افتقاره الى القدرة فظاهر ، اذ الفعل الاختياري انما يصح بها .
وأما افتقاره الى العلم ، فلان الابدان اذا تفرقت وأراد الله تعالى جمعها وجب أن يرد كل جزء الى صاحبه ، وانما يتم ذلك بعلمه تعالى بالاجزاء وتناسبها بحيث لا يؤلف جزءاً من بدن زيد مع جزء من بدن عمرو . وكذا ان جوزنا

اعادة المعدوم وقلنا أنه تعالى يعدم العالم بجملته .
وأما امكان الاعادة بعد هاتين المقدمتين فظاهر ، لان جميع الاجزاء بعد
تفريقها لاشك في امكانه ، كالاتداء ، وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم .
وأما الوقوع : فيدل عليه السمع ، فانا نعلم من دين محمد (صلى الله عليه
 وآله) وقوع المعاد البدلي . ولانا قد بينا أنه تعالى حكيم يوصل كل مستحق الى
 مستحقه ، ولا بد من الاعادة .

احتجوا : بأن الاعادة ان وقعت في هذا العالم لزم التداخل ، وان وقعت
 في عالم آخر لزم الخلاء . ولان الانسان لو أكل مثله ، فان أعيد المأكول الى
 بدن الاول ضاع الثاني ، وبالعكس .

والجواب عن الاول : أن التداخل انما يلزم لو بقي هذا العالم وكان ملاءً ،
أما على تقدير عدمه أو ثبوت الخلاء فلا .

وعن الثاني : أن المأكول بالنسبة الى الاكل ليس من أجزائه الاصلية ،
 فيعاد الى الثاني ولا يضيع أحدهما .

اذ ثبت هذا فاعلم أنه يجب عقلا اعادة من يستحق ثواباً عوضاً على الله
 تعالى أو على غيره ، لوجوب الانتصاف ممن يستحق عليه العوض . وسمعاً اعادة
 الكفار وأطفال المؤمنين . ومن عدا هؤلاء لا يجب اعادته .

أقول : لما فرغ من الامور التي هي كالمقدمات لثبوت المعاد، شرع في
 بيانه ^(١) واختلف فيه : فانكره الدهرية والطبيعون، وأثبتته معظم الحكماء
 والمليون ، لكن اختلفوا في ماهيته :

فعند الفلاسفة العائلين بتجرد النفس كافلاطون وأرسطو وأتباعهم كأبي نصر
 الفارابي وابن سينا أنه نفساني لا غير ، وان كان ابن سينا في الشفاء جوز البدني ،

وحكم بأن تفاصيله مستفاد من الشرع ، لكنه منع منه في غيره من كتبه . وعند المتكلمين أنه البدني .

وجماعة من المحققين راموا الجمع بين الحكمة والشريعة ، وقالوا هو نفساني وبدني معاً ، وهو غير بعيد من الصواب . وأما جالينوس فإنه توقف فيه ، وذلك لان الانسان عنده عبارة عن المزاج ، وهو مما يعدم بالموت والمعدوم لا يعاد ، وعلى تقدير أن يكون الانسان أمر^(١) غير المزاج يجوز اعادته ، فلذلك توقف .

إذا تقرر هذا فاعلم أن المعاد البدني جائز واقع ، أما جوازه فمبني على مقدمات :

الاول : ثبوت الجوهر [الفرد] ، وقد تقدم برهانه ، وذلك لان الانسان لما كان عبارة عن الاجزاء الاصلية يكون اعادتها تجمعها بعد تفرقها وتشتتها .
الثانية : ثبوت الخلاء ، لان العالم لو كان كله ملاء لما صحت حركة بعض الاجزاء الى بعض عند التأليف والاعادة ، وقد تقدم دليله . وهاتان المقدمتان لم يذكرهما المصنف هنا ، لكنه ذكرهما غيره كفخر الدين الرازي وكمال الدين ميشم وغيرهما .

الثالثة : كونه تعالى قادر على كل الممكنات ، وقد تقدم دليله . وبيان توقفه على القدرة لان الفعل الاختياري انما يقع بالقدرة .

الرابعة : كونه عالماً بكل المعلومات الكلية والجزئية ، وقد تقدم أيضاً برهانه ، ووجه توقفه عليه أنه لا بد فيه من تمييز أجزاء بدن كل شخص عن أجزاء بدن شخص آخر ليعاد الى كل شخص أجزاؤه ، فتوقفه عليه بين ، وكذا ان جوازنا اعادة المعدوم لا بد أن يكون عالماً بأجزاء بدن كل شخص بماهي عليه

(١) في «ن» : عبارة عن أجزاء .

حتى يعيدها على ذلك الوجه . ولتوقف المعاد على هاتين المقدمتين توقفاً ظاهراً فإنه سبحانه حيث ما تقرر المعاد البدني في القرآن بعدها^(١) بين المقدمتين كقوله «وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم»^(٢) فقوله «الذي أنشأها» إشارة الى القدرة ، لاستلزام الانشاء ذلك ، الى غير ذلك من الايات ، وهو معلوم لمن تدبر الكتاب العزيز واستقرأ آياته .

إذا تقرر هذه المقدمات فنقول : اما أن نقول بأن [جميع] الاجزاء لم تعدم بل تفرقت الاجزاء فامكان اعادتها بعد ثبوت هذه المقدمات ظاهر ، لان جمعها بعد تشتتها وتفرقها لاشك في امكانه كابتداء خلقها ، فيكون تعالى قادراً عليه . واما أن نقول بعدمها وامكان اعادة المعلوم فظاهر أيضاً ، فالامكان حاصل على التقديرين .

وأما وقوعه فلو جهين .

الاول : دلالة السمع المتواتر عليه ، فانه معلوم بالضرورة من دين محمد (صلى الله عليه وآله) .

الثاني : لما تقدم من حكمته تعالى وكونه لا يخل بواجب ، فيجب عليه ائتمال كل حق الى مستحقه ، وذلك انما يكون بالمعاد ، فالمعاد واجب .

احتجت الفلاسفة المنكرون للمعاد البدني بوجهين :

الاول : أنه لو صح اعادة الاجسام لزم اما التداخل أو الخلاء ، واللازم باطل بقسميه فكذا المقدم^(٣) . بيان الشرطية : ان الاعادة اما تحصل في هذا

(١) في «ن» : بعد هاتين .

(٢) سورة يس : ٧٨ .

(٣) في «ن» : المألوم .

العالم أو غيره ، ان كان الاول يلزم التداخل لانه ملاء وان كان في غيره لزوم شكلة كرة ، لما تقدم من أن الشكل الطبيعي هو الكرة، فلو وجد كرة أخرى ، فيكون بينهما خلاء .

الثاني : لو صححت الاعادة لانتفت الاعادة ، واللازم باطل فكذا الملزوم . بيان الملازمة : لو أكل انسان انساناً آخر بحيث صارت أجزاء المأكول أجزاء الاخر^(١) ، فيوم القيامة اما يعاد تلك الاجزاء الى الاكل فيضيع المأكول ، أو المأكول فيضيع الاكل ، لكن تخصيص أحدهما بالاعادة ترجيح من غير مرجح وهو محال ، فيكون المعاد محالاً ، وهو المطلوب .

والجواب عن الاول : أنا نختار أنها في هذا العالم، والتداخل انما يلزم لو بقي هذا العالم على حاله وكان ملاء ، أما على تقدير عدمه كقوله تعالى «يوم تبدل الارض غير الارض والسموات»^(٢) ، أو على تقدير وجوده ويكون خلاء ، كما قد دللنا عليه ، فلا يلزم ذلك .

وعن الثاني: أنا قد بينا أن الانسان عبارة عن الاجزاء الاصلية التي هي داخل هذا البدن ، فالاجزاء المأكولة فضلية بالنسبة الى الاكل ، وأصلية بالنسبة الى المأكول ، فتعاد الى المأكول ولا يلزم ضياع الاكل ، لانها فضلية بالنسبة اليه فكلاهما يعاد ، وهو المطلوب .

أما تقرير هذا فنقول : الاعادة واجبة اما عقلا وسمعاً معاً أو سمعاً لاغير . فالاول كل من له ثواب، فانه يجب اعادته لوجوب وصول حقه اليه ، أو عوض اما عليه تعالى فليلا يلزم الظلم المنفي عنه تعالى ، أو على غيره فلو جوب الانتصاف .

(١) في «ن» للاكل .

(٢) سورة ابراهيم : ٤٨ .

والثاني هم الكفار وأطفال المؤمنين ، فان السمع متواتر باعادتهم ، ولا خلاف بين المسلمين فيه ، ولكن لادليل عقلي على وجوب اعادتهم . أما الكفار فلان استحقاق العقاب على المعصية سمعي . وأما الاطفال فلعدم اشتراط الثواب بالنسبة اليه ، لكنه تعالى وعد ببيعهم لقوله «ألحقنا بهم ذريتهم»^(١) وكذا من عدا هؤلاء كاطفال الكفار والوحوش لقوله «وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمسم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون»^(٢) لكن أطفال الكفار لايجوز معاقبتهم ، ويجوز الانعام عليهم لعموم «ورحمتي وسعت كل شيء»^(٣) .

[مباحث الوعد والوعيد]

قال : البحث السابع - في استحقاق المطيع للثواب والمعاصي للعقاب : والثواب هو : النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال . وقد اختلف في استحقاقه بالطاعة ، فالذي عليه المعتزلة ذلك ، ونازع فيه الاشاعرة والكمبي والبلخي .

لنا : أن التكليف مشقة ، فان لم يستلزم عوضاً كان قبيحاً ، فذلك العوض ان صح الابتداء به كان توسط التكليف عبثاً ، فتعين الثاني . واحتجت الاشاعرة : بأنه تعالى هو الحاكم ، فلا يستحق عليه شيء . وبأن المرتد ان وصل اليه الثواب تضاد الاستحقاقان ، والاخلت طاعته عن عوض . واحتج البلخي : بأن نعم الله تعالى لا تحصى ، فالشكر عليها يكون أبلغ

(١) سورة الطور : ٢١ .

(٢) سورة الانعام : ٣٨ .

(٣) سورة الاعراف : ١٥٦ .

ما يمكن ، وهو العبادة والتذلل ، فلا يستعقب ثواباً ، فان المؤدي لما وجب عليه لا يستحق به عرضاً .

والجواب : أن الوجوب ليس هو الشرعي ، بل هو متعلق المدح . والمرتب لا يستحق ثواباً ، لان شرط استحقاق الثواب الموافقة ولم تحصل .

لا يقال : الموافقة لو كانت شرطاً لزم أن تكون العلة انما تؤثر حال عدمها لاحال وجودها .

لانا نقول : الاستمرار على الطاعة هو الشرط ، وهو المراد بالموافقة ، لاعدم الحياة .

وقول البلخي ضعيف ، فان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم ، وهو ضروري للعقلاء ، اذ يحكم كل عاقل بوجوب شكر المنعم بهذا المعنى أما كيفية الشرائع فلا .

وأما استحقاق العاصي للعقاب بالمعصية ، فقد اتفق أهل العدل عليه ، خلافاً للاشاعة . لكنهم اختلفوا : فالمعتزلة على أنه عقلي ، والمرجئة والامامية على أنه سمعي .

احتجت المعتزلة : بأن فعل العقاب لطف فيكون واجباً ، أما المقدمة الاولى فلان المكلف اذا علم أنه متى عصي عوقب كان ذلك زاجراً له . وأما الثانية فقد سلفت .

أقول : لما فرغ من بحث المعاد وبيان صحته شرع في [بيان] الامور المرتبة على العود ، وهي مباحث الوعد والوعيد . والوعد هو : الاخبار بوصول نفع ، أو دفع ضرر الى الغير ، أو عنه من جهة المخبر . والوعيد هو : الاخبار بوصول ضرر ، أو فوت نفع الى الغير من جهة المخبر ، وذلك النفع هو الثواب والضرر هو العقاب .

والثواب هو: النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال. فبقيد «الاستحقاق»
 خرج التفضل ، وبقيد « اقتران التعظيم » خرج العوض .
 والعقاب هو : الضرر المستحق المقارن للاسخفاف والاهانة . فبقيد
 «الاستحقاق» خرج الالام الغير المستحقة كالمبتدأ بها، وبقيد «مقارنة الاسخفاف»
 خرج به ضرر مستحق لا يقارنه ذلك كالقصاص .

إذا تقرر هذا فاعلم أن في هذا البحث مسألتين :

الاولى: أن الثواب هل علة استحقاقه صدور الطاعة من العبد أم لا؟ فقالت
 المعتزلة الا البلخي : نعم ، وهو مذهب أصحابنا الامامية . وقالت الاشاعرة
 والبلخي : لا ، بل ذلك فضل منه تعالى يتفضل به على عباده، ان شاء فعله وان
 شاء تركه .

احتج أصحابنا والمعتزلة: بأن التكليف مشقة وكل مشقة لاعوض في مقابلتها
 تكون قبيحة غير جائزة من الحكيم، ينتج: أن التكليف من غير عوض قبيح غير
 جائز من الحكيم ، والمقدمتان ضروريتان .

ثم ذلك العوض اما أن يمكن الابتداء به أولاً ، فان كان الاول كان توسط
 التكليف عبثاً، والعبث قبيح غير جائز من الحكيم، وان كان الثاني فهو المطلوب.
 والنفع الذي لايجوز الابتداء به هو الثواب والطاعة في استحقاق الثواب
 وانما قلنا أن الثواب لايجوز الابتداء به لاشتماله على التعظيم ، والتعظيم لمن
 لا يستحق قبيح، فان العقلاء يذمون من تعظيم الصبيان كتعظيم المشايخ ويسفهونه
 وذلك دليل على قبحه وأيضاً فالنقل دل على ذلك كقوله « جزاء بما كانوا
 يعملون » ^(١) وأمثاله .

احتجت الاشاعة بوجهين :

الاول : أن الحكم باستحقاق الثواب على الله يستدعي حاكماً ، ولا حاكم عليه تعالى ، بل هو الحاكم على كل من عداه ، واذا كان هو الحاكم فالحكم مستفاد منه فيكون شرعياً ، وهو المطلوب .

الثاني: أنه لو كانت الطاعة علة في استحقاق الثواب لزم اجتماع الضدين واللازم باطل فالملزوم مثله . بيان الملازمة : أن المرتد يستحق الثواب بإيمانه السابق والعقاب بكفره اللاحق ، ولا يجوز [خلوه] من عقاب الكفر للاجماع عليه ، فان وصل اليه ثواب ايمانه لزم اجتماع الضدين وهو محال ، وان لم يوصل لزم الاحباط وهو باطل كما يجيء ، أو خلو الطاعة عن الثواب وهو المطلوب .

احتج البلخي: بأن الطاعة واجبة على العبد ولا شيء من الواجب يستحق عليه ثواب ، ينتج: لا شيء من الطاعة يستحق عليه ثواب وهو المطلوب ، وأما الكبرى فظاهرة ، لان المؤدي لما وجب عليه لا يستحق به ^(١) عوضاً ، والا لاستحق المديون باداء دينه عوضاً على المدين ، وهو باطل ، وأما الصغرى فلان الطاعة شكر وكل شكر واجب ، أما الكبرى فضرورية .

وأما الصغرى فلان نعم الله تعالى هي أحد النعم ظاهرة على العبد من الایجاد والانذار ^(٢) والحواس الظاهرة والباطنة وغير ذلك ، وهي أكثر من أن تحصي لقوله تعالى « وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها » ^(٣) فيجب أن يكون الشكر عليها أبلغ الشكر ، وأعظم مراتب الشكر هو الخضوع والتذلل للمشكور ، وذلك هو

(١) في « ن » : عليه .

(٢) في « ن » : الاقدار .

(٣) سورة ابراهيم : ٣٤ .

العبادة والطاعة فتكون الطاعة شكر وهو المطلوب .

والجواب عن الاول: أن الوجوب ليس شرعياً حتى يستدعى حاكماً بل هو عقلي ، وهو متعلق المدح والذم لللازمين للأفعال الاختيارية ، لكن الاشعري لما نفى الحكم العقلي والفعل الاختياري ذكر ذلك بناءً على أصله .

وعن الثاني : أننا نختار أنه لا يصل اليه ثواب إيمانه ، ولا يلزم من ذلك الاحباط ، بل استحقاق الثواب مشروط بالموافاة بالإيمان ، وذلك غير حاصل هنا . لا يقال : نمنع اشتراطه بالموافاة ، والالزم تأثير المعدوم ، واللازم باطل فكذا الملزوم ، بيان الملازمة: أن الطاعة حال الوفاة تكون معدومة ، فلو أثرت في استحقاق الثواب لزم ما قلناه ، وهو ظاهر .

لانا نقول: الشرط هو الاستمرار على الإيمان الى حين^(١) الموت ، وذلك موجود في جميع آتات الاستمرار ، لكن علامة ذلك الاستمرار هو الموافاة ولان الموافاة سبب لحصول الاستحقاق .

وعن الثالث: وهو احتجاج البلخي - بأن الشكر ضروري ولا شيء من كفيات العبادة بضروري ، ينتج من الشكل الثاني : لا شيء من كفيات العبادة بشكر وهو المطلوب ، أما الصغرى فلان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم بضرب من التعظيم ، وذلك ضروري [للعقلاء] فان كل عاقل يحكم بوجود الشكر بهذا المعنى ، وأما الكبرى فظاهرة ، والا لما وقع الاختلاف فيها ولما توقفت على النقل .

وفي هذا نظر: فانه جاز أن يكون أصل الشكر معلوماً بالضرورة ، وكفياته وطرقه معلومة من الشرع ، ولهذا ذكر العلماء أن أحد فوائد [بعثة] الانبياء هو

(١) في « ن » آخر الوفاة .

أن يعلمونا كيفية شكر المنعم .

المسألة الثانية : أن المعصية هل هي علة في استحقاق العقاب أم لا ؟ فقال أهل العدل بالاول ، والاشاعرة بالثاني . واختلف أهل العدل : فقالت المعتزلة انه عقلي ، وقالت المرجئة والامامية : انه سمعي .

احتجت المعتزلة: بأن فعل العقاب لطف، وكل لطف واجب، أما الصغرى فلان المكلف اذا علم أنه اذا عصى عوقب كان ذلك داعياً له الى فعل الطاعة وترك المعصية ، ولا نعني باللفظ الا ذلك، وأما الكبرى فقد تقدمت.

قالت المرجئة : وجه الوجوب غير كاف في الوجوب ، بل لابد مع ذلك من انتفاء المفسدة .

قالت المعتزلة : ان عدم العلم بالمفسدة يدل على عدمها ، لانا مكافون باجتنبها، فوجب عليه اعلامنا بها، والالزم التكليف بالمحال .
ونحن قد أسلفنا في هذا الجواب نظراً ذكرناه في باب الامامة .

[هل العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي أم سمعي]

قال: البحث الثامن - في بقايا مباحث الثواب والعقاب : وهي سبعة مباحث :

الاول: ذهبت المعتزلة الى أن العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي، لانه أدخل في باب اللطف ، فيكون أدخل في باب الوجوب . ولان علة الثواب والعقاب الطاعة والمعصية ، وهما علتان للمدح والذم الدائمين ، فيلزم دوام العلتين ، فيدوم المعلولان الاخران . ولان الثواب والعقاب يجب خلوصهما عن جميع الشوائب، فلو كانا منقطعين لكان الثواب مشوباً بالالام، للعلم بانقطاعه والعقاب بالسرور كذلك .

أقول : اختلفوا في العلم بدوام الثواب والعقاب: فقالت المرجئة : انه سمعي وبه قال ابن نوبخت من أصحابنا . وقالت المعتزلة: انه عقلي، واختاره المحقق الطوسي في تجريده والمصنف، واستدلوا [عليه] بوجوه :

الاول: أن دوام الثواب والعقاب لطف ، فكل لطف واجب . أما الصغرى فلان المكلف اذا علم دوام ثوابه ازدادت داعيته وتوفرت على إيقاعها وهو ظاهر، ولانعني باللطف الا ما حصلت معه زيادة الداعية الى فعل الطاعة. وكذلك اذا علم دوام عقاب معصيته توفرت داعيته الى تركها، فيكون العلم بالدوام في الصورتين أدخل في اللطفية. وأما الكبرى فقد تقدمت .

الثاني : أنه كلما كان المدح على الطاعة والذم على المعصية دائمين كان الثواب والعقاب دائمين، لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما بيان حقية المقدم فاجماعية. وأما بيان الشرطية: فلان المدح والذم معلولا للطاعة والمعصية، وقد بان دواهما فتكون علتاهما - أعني الطاعة والمعصية - دائمين، فتكون المعلولان الاخران دائمين، لان دوام أحد المعلولين يستلزم دوام الآخر، فان وجود النهار واضاءة العالم لما كانا معلولا عللة واحدة هي طلوع الشمس لزم من وجود أحدهما وجود الآخر .

الثالث: أنه يجب خلوص الثواب والعقاب من شائبة الضد، وكلما كان كذلك وجب دواهما. أما الصغرى فلان التفضل والعوض جاز أن يكونا دائمين وخالصين من الشوائب، اذ لا مانع منه، فلولا يكن الثواب خالياً عن الشوائب لكان أنقص حالا منهما وهو باطل. أما العقاب فلان خلوصه من الشوائب أدخل في باب الزجر عن المعصية فيكون واجباً . وأما الكبرى فلانها لولم يدوما لحصل انقطاعهما، فيحصل الالم للمطيع والسرور للعاصي، فلم يكونا خالصين من الشوائب، وهو باطل لما تقدم .

وفي هذه الوجوه نظر: أما الاول فلانه بيان الوجه وهو غير كاف، بل لابد من بيان انتفاء المفسدة، على أنا نقول: على تقدير وجوب اللطف لانسلم وجوب ما هو أشد لطيفة، والالزم التسلسل.

وأما الثاني فلانا لانسلم أن المدح معلول الطاعة، والالما وجد بدونها، لكنه يوجد كمافي حق الواجب تعالى، سلمنا لكن لانسلم ان استحقاق المدح يوجب دوامه، فعليكم بيانه. سلمنا لكن لانسلم أن دوام أحد المعلولين يستلزم دوام الآخر، لجواز توقف الآخر على شرط لم يحصل.

وأما الثالث فلانه انما يلزم تجدد الالم والسرور ان لم يكونا معلولين من قبل وهو ممنوع.

[جواز توقف الثواب على شرط]

قال: الثاني: يجوز توقف الثواب على شرط، والا لاستحق العارف بالله تعالى الجاهل بالنبي صلى الله عليه وآله الثواب، لان معرفة الله تعالى طاعة مستقلة بنفسها.

أقول: اختلفوا في ذلك: فقال قوم: بعدم التوقف بل الطاعة بنفسها موجبة لاستحقاق الثواب. وقال الاكثرون: يجوز توقفه على شرط، واختاره المحقق الطوسي والمصنف، واستدلوا على ذلك: بأنه لو لم يكن متوقفاً على شرط لزم اثابة العارف بالله خاصة مع جهله بالنبي عليه السلام، واللازم باطل فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أن المعرفة طاعة مستقلة [بذاتها] موجبة للثواب على ذلك التقدير، فلو لم يتوقف استحقاق الثواب فيها على شرط لزم جواز اثابة من حصل على المعرفة لا غير ولو كان مكذباً بالنبي «ص»، وهو باطل بالاجماع.

قالوا: لانسلم أن المعرفة طاعة مستقلة، بل هي جزء الطاعة، فان الايمان

هو معرفة الله ومعرفة رسوله، فالمعرفة أحد أجزاءه ، فلا يلزم أن يستحق عليها الثواب، لكونه معلقاً على السبب التام . سلمنا لكن لو كان الثواب متوقفاً على شرط لكان المدح متوقفاً على شرط ، واللازم باطل فان العقلاء يمدحون فاعل الطاعة من غير تأخر. وبيان الملازمة : انهما معلولا علة واحدة هي الطاعة كما تقدم، فاذا لم تكف الطاعة في أحدهما لم تكف في الآخر .

قلنا : الجواب عن الاول : أن الثواب كما يستحق على مجموع الايمان فكذا على أجزاءه، لان كل واحد من أجزاءه له مدخل في التأثير، ولهذا كان من عرف الله تعالى ثم مات قبل عرفانه الرسول كان مستحقاً للثواب .
وعن الثاني: أنه لا استبعاد في كون أحد المعلولين متوقفاً على شرط دون الآخر [وأيضاً فانه يجوز أن يحصل أحد المعلولين دون الآخر] فتوقفه على شرط أولى ، فانه تعالى يستحق المدح بفعل الواجب ولا يستحق [بفعله] الثواب .

[كون استحقاق الثواب مشروط بالموافاة]

قال: الثالث: استحقاق الثواب مشروط بالموافاة، أو ساقط بالعقاب، لقوله تعالى « لئن أشركت ليحبطن عملك »^(١) فنقول: العمل لم يقع باطلا في الاصل على تقدير الشرك [المتجدد] ، والا لما علق بطلانه على الشرك المتجدد .
واذا ثبت هذا فلا استحقاق ان كان ثابتاً كان معنى بطلانه سقوطه بالشرك ، وان لم يكن ثابتاً كان معنى بطلانه عدم الاتيان بشرط الاستحقاق الذي هو الموافاة، فلم يستحق الثواب، فيكون العمل باطلا .

أقول : اختلف المعتزلة في اشتراط الموافاة في الثواب : فقال بذلك

البغداديون منهم ، وأنكره الباكون . واختلف الاولون : فقال بعضهم : لا يثبت الاستحقاق الا في الآخرة ، وهو اذا وافا العبد بالطاعة سليمة الى الآخرة . وقال بعضهم : تثبت في حال الموت ، وهو اذا وافا العبد بها الى الموت . وقال بعضهم : بل يستحق الثواب حال الطاعة بشرط الموافاة ، وهو أن يعلم الحكيم أنه لا يحبط الطاعة الى حال الموت ، ولا يندم^(١) على المعصية .

والمصنف (رحمه الله) قال : ان الثواب مشروط بالموافاة ، واستدل عليه بقوله تعالى «لئن أشركت ليحبطن عملك» ووجه الاستدلال أن العمل الذي يتعقبه الشرك لم يقع باطلا في أصله لوجهين :

الاول : أنه علق بطلانه على الشرك ، فلا يكون باطلا قبله .

الثاني : أن الجملة مركبة من الشرط والجزاء ، وانما يقعان في المستقبل . واذا لم يكن باطلا في أصله كان صحيحاً حينئذ ، وهو علة في استحقاق الثواب [مطلقاً] على ذلك التقدير ، فاما أن يكون سقوطه لذاته ، أوللکفر المتعقب ، أو لعدم الموافاة ، والاول باطل والا لما كان معلقاً ، وكذا الثاني لما يأتي من بطلان التحابط ، فتعين الثالث وهو المطلوب ، فيكون بطلانه عدم الاتيان بشرط الاستحقاق الذي هو الموافاة .

[مسألة الاحباط والتكفير]

قال : الرابع : في الاحباط والتكفير : أثبتهما جماعة من المعتزلة ، ونفاهما جماعة من المرجئة والامامية والاشعرية .

لنا : لو ثبتنا لزوم أن يكون من فعل احساناً واساءة متساويين بمنزلة من لم يفعلهما ، ولوزاد أحدهما بمنزلة من لم يفعل الآخر . وهو باطل قطعاً ، لان الثواب

(١) في «ن» : يقدم .

والعقاب ان لم يتنافيا لم ينف أحدهما الآخر، وان تنافيا اجتمع الوجود والعدم في كل منهما، لان المنافاة ثابتة من الطرفين، وليس انتفاء السابق بالطارئ أولى من العكس .

احتجوا : بأنه لولا الاحباط لحسن ذم من كسر قلم من أنعم عليه بأنواع متعددة لا تحصى .

والجواب: المنع من قبح الذم على هذا القدر اليسير .

أقول: المؤمن المطيع اذا كفر زال استحقاق ثوابه اجماعاً، والكافر اذا آمن زال استحقاق عقابه اجماعاً. واختلف في المؤمن اذا فعل ما يستحق به عقاباً هل يجتمع له استحقاق ثواب واستحقاق عقاب أم لا ؟ فقالت المرجئة والامامية والاشاعرة: نعم يمكن ذلك، وقال جمهور المعتزلة لا يمكن ذلك لما يأتي من شبهتهم ، ولذلك قالوا بالاحباط والتكفير ، فالاحباط هو : خروج فاعل الطاعة عن استحقاق المدح والثواب الى استحقاق الذم والعقاب .

والتكفير هو: خروج فاعل المعصية عن استحقاق الذم والعقاب الى استحقاق

المدح والثواب .

ثم أن أبا علي الجبائي من المعتزلة قال: ان المكلف اذا استحق خمسة أجزاء من الثواب ، ثم فعل [فعلاً استحق به] خمسة أجزاء من العقاب ، فان الخمسة الطارئة - أعني العقابية - أسقطت الخمسة الاولى وبقيت هي .

وابنه أبو هاشم يقول: ان الطارئة تسقط الاولى وتعدم هي أيضاً ، وان كان السابق أزيد من الطاري أسقط الطاري ما قبله وعدم هو وبقي الزائد ثابتاً، كما لو كانت الاولى في مثالنا ستة ، يبقى له جزء . وعلى هذا يسمى هذه «الموازنة»

والحق مذهب الاولين واستدل المصنف على حقيقته بوجهين :

الاول : أن القول بالاحباط والتكفير ملزوم الباطل فيكون باطلاً ، أما

الصغرى فلانه يلزم أن من فعل احساناً واساءة متساويين كخمسة أجزاء وخمسة أجزاء مثلاً يكون بمنزلة من لم يفعل شيئاً أصلاً ورأساً ، وكل ذلك باطل عقلاً وهو ضروري . ونقلاً كقوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره^(١)» ، «ومن يعمل سوءاً يجز به^(٢)» و«من» في الشرطية للعموم . والاول يبطل الاحباط ، والثاني يبطل الموازنة.

الثاني لوصح القول بهما لزم اجتماع الوجود والعدم ، واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة : أن الثواب والعقاب اما أن يتنافيان أولاً ، ان كان الثاني لم يحصل مطلوبكم وهو انتهاء أحدهما بالآخر ، وان كان الاول كانت المنافاة ثابتة من الطرفين ، فيكون كلا منهما مزيلاً لصاحبه ، واللازم الترجيح بلامرجح وهو محال ، واذا كان كلا منهما مزيلاً لصاحبه لزم أن يكون كلاهما موجوداً من حيث أنه مزيل ومعدوماً من حيث أنه مزال ، فيكون موجزداً معدوماً [معاً] وهو محال .

احتجت المعتزلة : بأنه لو لم يكن القول بالاحباط حقاً لزم حسن ذم من أحسن الى غيره بأنواع الاحسان ، كما لونجى ولده من الغرق ، أو عالجه حتى شفى من أنواع المرض ، أو سقاه الماء وقد أشرف على التلف من العطش ، بأن كسر له قلماً أو وتدأ ، واللازم باطل للنفرة من ذلك ، فيكون القول بالاحباط حقاً .

والجواب :المنع من قبح ذمه ، بل هو ممدوح على احسانه مذموم على اساءته .

(١) سورة الزلزلة : ٧ - ٨ .

(٢) سورة النساء : ١٢٣

[حكم وعيد أصحاب الكبائر والكفار]

قال : الخامس : وعيد أصحاب الكبائر منقطع ، خلافاً للمعتزلة .
لنا : قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ^(١) » فالمطيع بإيمانه إذا عصى استحق ثواباً وعقاباً ، فان داما لزم المحال ، وان انقطع الثواب لزم تأخير العقاب عن الثواب ، وهو باطل بالاجماع ، فتعين العكس . وقوله تعالى « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ^(٢) » .
أما الكفار فان وعيدهم دائم بالاجماع .

أقول : في هذا البحث مسألان :

المسألة الاولى : في وعيد أصحاب الكبيرة ، والمراد بالكبيرة ماتوعد الله عليها بالنار بعينه ، كالزنا والغصب واللواط وغيرها ، وعدمها سبعة ، وقيل سبعين .
قال ابن عباس : وهي الى سبعمائة أقرب غير أنه لا كبيرة مع استغفاروا لاصغيرة مع اصرار . وقال بعض الاصحاب الذنوب كلها كبائر ، نظراً الى اشتراكها في المخالفة ، وانما سمي بعضها صغائر بالنسبة الى ما فوقها . فالقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا ، وكبيرة بالنسبة الى النظر .

قال الاصوليون : اننا لكبيرة والصغيرة يقالان اما بالاطلاق ، فالذنب الصغير هو ما نقض عقابه عن ثواب فاعله في كل وقت ، والذنب الكبير هو ما يزيد عقابه على ثواب فاعله في كل وقت . أو بالاضافة الى معصية أو طاعة فالذنب الصغير هو الذي ينقض عقابه عن ثواب تلك الطاعة ، أو عقاب تلك المعصية في كل وقت ، والكبير هو الذي يزيد عقابه عن ثواب تلك الطاعة ، أو عقاب

(١) سورة الزلزلة : ٧ - ٨ .

(٢) سورة النساء : ٤٨ .

تلك المعصية في كل وقت وقلنا في هذه الصورة في كل وقت ، لانه لو اختلفت الاوقات لوجب التقييد ، فتختلف الاسماء حينئذ .

اذا تقرر هذا فاعلم أن المتكلمين اختلفوا في عقاب صاحب الكبيرة : فقالت الوعيدية وهم المعتزلة ومن تابعهم : ان عقابه دائم .

وقالت الاشاعرة والمرجئة وأصحابنا الامامية : انه منقطع ، وهو الحق ، واستدل المصنف (رحمه الله) على حقيقته هنا بوجهين :

الاول : قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره» وتقرير الاستدلال : أن المطيع بايمانه اذا فعل معصية استحق ثواباً وعقاباً ، لما تقدم من بطلان التحابط ، فاما أن يكونا دائمين أو منقطعين أو أحدهما دائماً والآخر منقطعاً ، والاول باطل لاستلزامه اجتماع الضدين ، والثاني يلزم منه المطلوب ضمناً ، والثالث اما أن يكون المنقطع هو الثواب ، وهو باطل بالاجماع ، فتعين انقطاع العقاب ، وهو المطلوب .

الثاني : قوله تعالى «ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء»^(١) والكبيرة دون الشرك بلاخلاف ، وحينئذ نقول : سلب الغفران عن الشرك وأثبتته لما دونه ، فدل على الفرق بينهما ، فلو كان عقابه دائماً كعقابه لم يبق بينهما فرق واسم يكن لغفرانهما معنى .

احتجت الوعيدية : على قولهم بالايات الدالة على تخليد الفاسق ، كقوله تعالى «ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها»^(٢) وقوله «ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها»^(٣) الى غير ذلك من الايات .

(١) سورة النساء : ٤٨ .

(٢) سورة النساء : ٩٣ .

(٣) سورة النساء : ١٤ .

قالوا : والمراد من الخلود الدوام .

والجواب : المراد بالخلود المكث الطويل ، وهو أعم من الدوام وغيره ، فوجب حمله على المنقطع جمعاً بين الأدلة ، وهو المطلوب .

المسألة الثانية : في وعيد الكافر، اتفق المسلمون كافة على أن الكافر المعاند مخلد في النار، وأما الكافر الذي بالغ في الاجتهاد وطلب الحق لم يصل اليه ومات هل يكون مخلداً أم لا ؟

فقال الجاحظ والمغبري ^(١) : انه معذور عند الله بقوله تعالى «ما جعل عليكم في الدين من حرج» ^(٢) .

وقال البيضاوي في طوابعه : يرجى له عفو الله تعالى .

وقال باقي المسلمين : انه مخلد كالاول ، وهو الحق للاجماع وعموم القرآن والخبر ، ولان المبالغ في الاجتهاد ، اما أن يصل أو يموت على الطلب ، وكلاهما ناج ومحال أن يؤدي الاجتهاد الى الكفر ، وغير المبالغ في الاجتهاد اما مقلد لكافر أو جاهل جهلاً مركباً ، وكلاهما مقصر غير معذور .

[أحوال يوم القيامة]

قال : السادس : عذاب القبر والصراط والميزان والحساب وانطاق الجوارح وتطايير الكتب وأحوال الجنة والنار أمور ممكنة ، والله تعالى قادر على جميع الممكنات ، وقد أخبر الصادق عليه السلام بشبوتها فتكون واقعة .

أقول : يشير المصنف (رحمه الله) الى اثبات أمور من أحوال القيامة ورد النقل بها :

(١) في «ن» : العنبري .

(٢) سورة الحج : ٧٨ .

فمنها عذاب القبر: وهو أمر ممكن ولا استبعاد فيه ، مع احتمال كونه لطفاً للمكلفين ، وقد تواتر النقل بوقوعه ، أما الاخبار فمشحونة به . وأما القرآن فيدل عليه آيات :

الاول : قوله تعالى « النار يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » دل ذلك صريحاً على حصول عذاب بعد الموت وقبل البعث ، والا لزم التكرار في قوله تعالى « ويوم تقوم الساعة » وذلك هو عذاب القبر ، فثبت القول به .

الثاني : قوله تعالى في حق قوم نوح « أغرقوا فأدخلوا ناراً » أتني بقاء التعقيب ، فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق ، [فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي في القيامة ، لان ذلك ليس عقيب الاغراق] ، وادخال النار قبل يوم القيامة هو عذاب القبر .

الثالث : قوله تعالى « ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين » دل ذلك على أن في القبر حياة وموتاً آخر ، والا لم يكن الاحياء مرتين والاماتة كذلك . ان قلت : فعلى هذا يكون الاحياء ثلاثاً ، فلم ذكر مرتين فقط . قلت : التخصيص بالعدد لا ينفي الزائد ولا يتعين .

ومنها الصراط : وهو جسر بين الجنة والنار ، أدق من الشعر وأحد من السيف ، يتسع للمطيع ويتضيق للعاصي .

ومنها الميزان والحساب : وهما اشارة الى العدل في الجزاء . ومنها انطاق الجوارح : واليه الاشارة بقوله « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يكسبون » (١) .

ومنها تطاير الكتب: واليه الاشارة بقوله تعالى « وكل انسان أزمانه طائره

في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً»^(١).
ومنها أحوال الجنة ونعيمها والنار وجحيمها وكيفية الجزاء وأنواع اللذات
والآلام ، وغير ذلك مما لآعين رأّت ولأذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .
وكل هذه الأمور ممكنة ، والله تعالى قادر على جميع الممكنات ، والصادق
عليه السلام أخبر بوقوعها فتكون واقعة وهو المطلوب .

[جواز العفو عن الفاسق ومسألة الشفاعة]

قال: السابع: يجوز العفو عن الفاسق ، خلافاً للوعيدية. ومنعت المعتزلة
كافة من العفو سمعاً ، واختلفوا في منعه عقلاً ، فذهب اليه البغداديون ، ونفاه
البصريون .

والحق جواز العفو عقلاً ، ووقوعه سمعاً .

لنا: أنه احسان، وكل احسان حسن . والمقدمتان ضروريتان. ولأن العقاب
حقه تعالى ، فجاز منه^(٢) الاسقاط . ولقوله تعالى « وان ربك لذو مغفرة للناس
على ظلمهم »^(٣) و « على » يدل على الحال . وقوله « ان الله لا يغفر أن يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء »^(٤) وليس المراد مع التوبة لعدم الفرق بينهما
ولأنه عليه السلام ثبت له الشفاعة ، وليست في زيادة المنافع ، والا لكننا شافعين
فيه ، فثبت في انتفاء المضار .

أقول : لما لم نقل نحن بوجوب عقاب الفاسق كان عقابه عندنا في بقعة

(١) سورة الاسراء : ١٣ .

(٢) لم تثبت في المطبوع من المتن وفيه « اسقاطه » بدل « الاسقاط » .

(٣) سورة الرعد : ٦ .

(٤) سورة النساء : ٤٨ .

الامكان ، فتارة نقول بوقوعه ويكون منقطعاً ، وتارة نقول بعدم وقوعه ، وذلك اذا حصل أحد أمور ثلاثة : اما التوبة أو العفو أو الشفاعة ، أما الاول فسيأتي بيانه ، وأما الاخران فهذا البحث معقود لهما ، فهنا مقامان :

الاول : في جواز العفو عن الفاسق ، وقد اتفق على ذلك أصحابنا الامامية والمرجئة والاشاعرة [بل] ومن الناس من يحكم بوجوب العفو عنه ، وقالت الوعيدية : بامتناع العفو عنه سمعاً ، واختلفوا في جوازه عقلاً ، فمنعه البغداديون والبلخي ، وجوزه البصريون .

والحق جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً ، أما الاول فلو جهين :

الاول : أن العفو احسان ، وكل احسان حسن ، والمقدمتان ضرورتان لا يفتقران الى برهان .

الثاني : أن العقاب حقه تعالى ، فجازمته اسقاطه . أما الاول فظاهر ، وأما الثاني فلانه لا ضرر عليه تعالى في تركه ولالوم ، مع أنه اضرار بالعبد وتركه احسان اليه ، وكل ما كان كذلك كان اسقاطه جائزاً ، بل ذلك غاية في الاحسان قطعاً .

ان قلت : هذا معارض بوجهين :

الاول : أن العلم بالعفو اغراء للمكلف بفعل القبيح فيكون قبيحاً .

الثاني : أنه ملزوم القبيح فيكون قبيحاً ، أما أنه ملزوم القبيح فلانه يلزم الكذب في الوعيد والكذب .

قلت : الجواب عن الاول : أنا لم نقل بقطعيتها حتى يلزم الاغراء ، مع أنه معارض بالتوبة ، فان العقاب يسقط بها ، مع أنه لا اغراء معها اتفاقاً ، لعدم تيقن حصولها .

وعن الثاني : أنه معارض بخلف الوعد ، وهو أن تحتم العذاب ملزوم

الكذب في الوعد ، فما أجبتم به فهو جوابنا .

وأما الثاني وهو وقوع العفو سماعاً فلو جهين :

الاول : قوله تعالى « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم »^(١) ووجه الاستدلال أن « على » هنا يفهم منها معينان : أحدهما التعليل كما يقال : ضربته على عصيانه ، أي لاجل عصيانه ، وثانيهما الحال كما يقال : زرت زبداً على شربه ، أي في حال شربه ، والاول غير مراد في الآية اتفاقاً فبقي الثاني ، فيكون معناه أنه لذو مغفرة للناس حال ظلمهم ، خرج من ذلك الكفر بالاجماع فبقي الباقي على عمومه ، وهو المطلوب .

الثاني : قوله تعالى « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك ، لمن يشاء »^(٢) ووجه الاستدلال من وجهين :

أحدهما : أنه أخبر أنه يغفر ما دون الشرك ، فاما أن يكون مع التوبة أو بدونها ، والاول باطل لعدم الفرق حينئذ بين الشرك وغيره ، فان الاجماع منعقد على غفران الشرك مع التوبة فتعين الثاني ، وهو أن يكون معفواً بدون التوبة فيكون واقعاً لوجوب وقوع ما أخبر الله تعالى بوقوعه ، وهو المطلوب ، ولا يمكن أن يقال : ان عدم غفران الشرك مع التوبة وغفران ما دونه مع التوبة ، لخروج الكلام عن النظم الصحيح .

وثانيهما : أنه تعالى علق غفران ما دون الشرك بالمشية ، فوجب أن لا يكون مشروطاً بالتوبة ، لان الغفران مع التوبة واجب عند الخصم ، ولا شيء من الواجب معلق بالمشية .

المقام الثاني : ان الشفاعة من النبي صلى الله عليه وآله ثابتة في حق

(١) سورة الرعد : ٦ .

(٢) سورة النساء : ٤٨ .

الفاسق فيكون عقابه ساقطاً بها ، فيكون معفواً عنه ، وهو المطلوب .

أما ثبوت الشفاعة فلولجوه :

الاول : الاجماع .

الثاني : قوله تعالى « واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات »^(١) والفاسق مؤمن لما يجيء ، فوجب دخوله فيمن يستغفر له النبي صلى الله عليه وآله ، ثم هذا الامر اما على سبيل الوجوب أو الندب ، وعلى التقديرين فالنبي صلى الله عليه وآله يفعل له .

الثالث : قوله عليه السلام « ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي »^(٢) . وأما أنها تسقط عقابه فلانها : أما لاسقاط العقاب أو لزيادة الدرجات كما يقوله الوعيدية ، أو لهما معاً والثاني باطل ، والا لزم اذا سألنا الله تعالى زيادة درجة النبي صلى الله عليه وآله أو اكرامه أن نكون شافعين له صلى الله عليه وآله ، واللازم باطل بالاجماع ، فالملزوم مثله ، والاول والثالث يستلزمان المطلوب .

[تحقيق حول التوبة وماهيتها]

قال : البحث التاسع - في التوبة : وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة ، اذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم .

وهي واجبة ، لانها دافعة للضرر ، فان كانت عن ظلم لم تتحق الا بالخروج الى المظلوم أو الى ورثته عن حقه ، أو الاستيهاب ، فان عجز عزم عليه . وان كانت عن اضلال لم تتحقق الا بعد ارشاد الضال . وان كانت عن فعل مختص به

(١) سورة محمد صلى الله عليه وآله : ١٩ .

(٢) البحار : ٣٥/٨ .

- كسرب الخمر - كفى الندم والعزم المتقدمان . وان كانت عن ترك واجب كالزكاة لم تتحقق الا بفعله . ولولم يجب القضاء كفى الندم والعزم كالعيدين . ويصح من قبيح دون قبيح عند أبي علي ، لان الاتيان بواجب دون واجب ممكن ، فكذا التوبة الواجبة عن كسل ذنب . ومنع أبو هاشم ، لان التوبة انما تقبل اذا كانت من القبيح لقبحه ، والقبح مشترك في الجميع ، فلو تاب عن قبيح دون غيره كشف ذلك عن كونه تائباً عن القبيح لالقبحه .

أما الواجب فلانه يجب أن يوقعه لوجوبه ، ولا يجب عموم كل واجب في الفعل ، فان من قال « لا آكل هذه الرمانه لحموضتها » يجب أن يمتنع عن كل رمانة حامضة ، بخلاف من قال « أنا آكل هذه الرمانة لحموضتها » .

وهل سقوط العقاب بالتوبة واجب أو تفضل ؟ المعتزلة على الاول ، والمرجئة وجماعة على الثاني ، وهو الاقرب .

لنا : أنه لو وجب السقوط لكان اما لوجوب قبولها ، أو لزيادة ثوابها ، والقسمان باطلان : أما الاول : فلانه يلزم أن من أساء الى غيره بأعظم الاساءات ثم اعتذر اليه وجب قبول عذره ، والتالي باطل بالاجماع ، فكذا المقدم . وأما الثاني : فلما مر من بطلان التحابط .

احتجوا : بأنه لو لم يجب السقوط لقبح تكليف العاصي بعد عصيانه ، والتالي باطل بالاجماع ، فالمقدم مثله . بيان الملازمة : أنه لو كلف بعد العصيان كانت الفائدة اما الثواب أو غيره ، والثاني باطل اجماعاً ، والاول محال هنا ، للتنافي بين استحقاق الثواب والعقاب ، ولا مخلص للعاصي من استحقاق العقاب حينئذ ، وكان يقبح تكليفه .

والجواب : المنع من دوام عقاب الفاسق وقد سبق ، والمنع من عدم المخلص ، لجواز العفو ، أو كثرة الطاعات وزيادتها على العقاب .

أقول : في هذا البحث مسائل :

الاولى : في بيان حقيقة التوبة ، اذ التصديق مسبوق بالتصور ، فيتوقف البحث فيها على تصور حقيقتها فنقول :

ذهب أبو هاشم الى أن التوبة عبارة عن الندم على فعل المعصية الماضية^(١) والعزم على تركها مستقبلاً ، فحقيقتها مركبة من ندم خاص وعزم خاص .
وقال قوم : ان حقيقتها هو الندم الخاص ، أي على فعل المعصية الماضية وأما العزم فغير داخل في حقيقتها . ثم اختلفوا في العزم حيث أنه غير داخل هل هو شرط أم لا ؟ فقال بعضهم : انه شرط . وقال محمود الخوارزمي : انه غير شرط ، ويمكن أن يكون لازماً ، فتحصل من هذا الكلام أن النادم غير العازم ليس بتائب اتفاقاً ، وانما الخلاف في أن عدم توبته لزوال جزء التوبة ، أو لزوال شرطها ، أو لزوال لازمها . وقد عرفت الاقوال كما حكيتها ، ولذلك وقع الاجماع على أن العازم غير نادم ليس بتائب ، وحينئذ الخلاف لا يجدي نفعا طائلاً .

وتحقيق الحال أنه لا بد في التوبة من ندم في الحال وترك في الحال وعزم على عدم العود في الاستقبال ، وحينئذ يجوز أن يجعل العزم جزءاً أو شرطاً أو لازماً . ولا يضر ذلك من حيث المعنى ، ويظهر من كلام المصنف اختيار قول أبي هاشم ، ولكل قوم حجة على مدعاهم هي بالمطلوبات أشبه .

الثانية : هل التوبة واجبة من جميع الذنوب كبائر أو صغائر أو عن الكبائر لا غير ؟ ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي الى الاول ، وذهب أبو هاشم الى الثاني .

(١) في «ن» : ماضياً .

احتج أصحابنا : بأن التوبة دافعة لضرر معلوم أو مظنون ، وكلمما كان كذلك فهو واجب ، ولأنها إما عن فعل محرم أو ترك واجب ، وهما قبيحان ، وكل قبيح يجب تركه ، ولعموم قوله تعالى «توبوا إلى الله توبة نصوحاً»^(١) والامر للوجوب ، وهو المطلوب .

حجة أبي هاشم : أن التوبة إنما تجب لدفع الضرر ، وهو غير حاصل في الصغائر .

والجواب : المنع من عدم حصول الضرر بها .

الثالثة : في أقسام التوبة اعلم أن التوبة إما عن ذنب في حق الله تعالى ، أو عن حق آدمي ، فإن كان الثاني فإما أن يكون ذلك الذنب ظمناً أو اضلالاً ، فإن كان الأول فإما أن يكون حقاً مالياً أو دماً أو عرضاً ، فإن كان الأولين لم يتحقق التوبة إلا بالخروج إلى المستحق ، أو ورثته من ذلك المال ، أو تسليم نفسه للمقاصص ، أو الاستيهاب والعفو والعزم على ذلك مع تعذره .

وإن كان الثالث فإن كان قد بلغ المغتاب أنه ثلث عرضه أولاً ، فإن كان الأول فلا بد من العذر إليه والانتهاز منه ، وإن كان الثاني كفى الندم على ذلك وروي أنه يستغفر له كلما ذكره. وإن كان الثاني وهو أن يكون اضلالاً فلا تصح التوبة إلا بعد أن يبين له أن قوله ذلك باطل .

وإن كان في حق الله تعالى فإما أن يكون عن فعل القبيح كشرب الخمر مثلاً فيكفي فيه الندم والعزم المتقدمان ، أو ترك واجب فإما أن يكون وقته باقياً فالتوبة منه فعله كالزكاة والحج ، أو خرج وقته فإما أن يجب قضاؤه كالصلاة اليومية فالتوبة الاشتغال بالقضاء ، أو لا يجب كصلاة العيدين فالتوبة الندم المتقدم .

الرابعة : هل يصح التوبة من قبيح دون قبيح أم لا ؟ ذهب أبو علي الجبائي

الى الاول ، وذهب ابنه أبو هاشم الى الثاني ، ونقل هذا القول قاضي القضاة عن أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده كعلي بن موسى الرضا عليهم السلام. احتج أبو علي : بأنه لو لم يصح التوبة من قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب ، واللازم باطل بالاجماع ، فان من صام ولم يصل يصح [صومه] بلاخلاف . بيان الملازمة : أن القبيح كما يترك لقبحه كذا السواجب يفعل لوجوبه ، واذا لزم من اشتراك القبائح في العلة أن لا يصح التوبة من بعضها دون بعض لزم من استعمال ^(١) الواجبات ذلك أيضاً .

احتج أبو هاشم : بأنه يجب التوبة عن القبيح لقبحه ، وكلما كان كذلك لم تصح من البعض ، أما الصغرى : فلان جهة القبح هي جهة المنع منه ، والصرف عن فعله ، فيكون ذلك هو المقصود بالندم والترك ، ولان من ترك شرب الخمر لاضراره به لا يعد تائباً ، وكذلك من تاب عن القبيح خوفاً من النار ، ولولا خوفه لم يتب لم يعد تائباً . وأما الكبرى فلان القبيح مشترك في الجميع ، واذا كانت العلة مشتركة ، فلو تاب عن البعض خاصة ، لكشف ذلك عن كونه تائباً للقبيح لالقبحه وهو باطل لما تقدم .

وأجاب عن حجة أبيه : بأن الفرق حاصل بين الفعل والترك ، وذلك لان من أكل الرمانة لحموضتها لا يجب أن يأكل كل رمانة ، بخلاف من قال لا آكل الرمانة لحموضتها فانه يجب عليه ترك جميع الرمانات الحامضة ، والا لكشف عن أنه لم يترك الرمانة لحموضتها .

واعلم أن التحقيق هنا أن نقول : ان القبائح مقولة بالشدة والضعف ، فهي مختلفة لجهات قبحها وان كانت مشتركة في مطلق القبح ، وحينئذ نقول : اذا تاب العبد عن قبيح له مشاركة في جهة قبحه وجب توبته عن ذلك القبيح

(١) في «ن» : اشتراك .

الآخر ، ولا يلزم توبته عن غيره من القبائح التي ليست مشاركة له في تلك الجهة لاختلاف الدواعي والاعراض ، ولهذا لو أسلم يهودي مصر على صغيرة وندم على كفره خاصة ، فان توبته مقبولة اجماعاً ، وبهذا يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام .

الخامسة : لاختلاف في أن التوبة مقبولة لقوله تعالى «وهو الذي يقبل التوبة عن عباده» ^(١) ولاختلاف أن العقاب يسقط مع قبولها ، لقوله تعالى «ويعفو عن السيئات» ^(٢) . واختلف في أن سقوط العقاب عندها هل هو واجب أو تفضل من الله تعالى ؟ قالت المعتزلة بالاول ، والمرجئة وأصحابنا الامامية بالثاني ، وقال الاوائل : ان التعلق بالجسمانيات مما يوجب التعذيب ، لاشتغال النفس بها عن المعقولات الملائمة لها ، فالتوبة ندم على ذلك التعلق واغلاق عنه فهو مسقط للعقاب ، لانه لا يدل على التفات النفس الى المعقولات .

احتج المصنف على مذهب الاصحاب : بأنه لو وجب سقوط العقاب [بها] لكان اما لرجوب قبولها أولكثرة ثوابها ، والتالي باطل فالمقدم مثله ، أما الشرطية فظاهرة .

وأما بطلان الاول من قسمي التالي فلانه لو وجب قبولها لكان أساء الى غيره بأشكال الاساءات ، مثل أن قتل ولده وأذهب أمواله ، ثم اعتذر اليه من تلك الاساءات العظيمة ، وجب قبول عذره ، ولو لم يقبل عذره كان مذموماً عند العقلاء وهو باطل ، بل يحسن قبول عذره ويحسن الاعراض عنه ، فلا يكون قبولها واجباً .

وأما الثاني فلانه لو كان كثرة ثوابها مسقطاً لعقابها لزم الاحباط ، وهو باطل

(١) سورة الشورى : ٢٥ .

(٢) نفس الاية قبل .

لما تقدم .

احتجت المعتزلة: بأنه لو لم يجب سقوط العقاب لم يحسن تكليف العاصي بعد عصيانه، واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم . بيان الملازمة: أنه لو كلف لكان تكليفه اما لفائدة أو لا لفائدة، والثاني باطل اجماعاً، لما تقدم من كونه تعالى يفعل لغرض ، والاول اما أن يكون تلك الفائدة حصول الثواب أو غيره ، والثاني باطل اجماعاً أيضاً ، ولما تقدم من كون الغرض من التكليف النعزض للثواب، والاول باطل ، والالزم اجتماع المتنافيين ، وذلك لانه على تقدير عدم وجوب سقوط العقاب يكون ممكن الحصول ، فلنعرضه واقعاً وهو دائم ، فلو وصل اليه الثواب الدائم أيضاً لزم اجتماع المتنافيين وهو محال .

والجواب : أنا نختار أن التكليف لفائدة ، وتلك الفائدة هي الثواب ، واجتماع المتنافيين لازم على تقدير دوام عذاب الفاسق وقد أبطلناه . ثم انه يمكن التخلص على تقدير ثبوت العقاب بأمرين :
الاول حصول العفو عن عقابه لمادلنا عليه .

الثاني : أن يفعل العاصي طاعات كثيرة تزيد معاصيه بحيث تكفرها على قول الخصم ، وحينئذ يحسن تكليفه ، وهو المطلوب .

[بيان الايمان والكفر والفسق والنفاق]

قال : البحث العاشر - في الاسماء والاحكام :

الايمان : لغة التصديق ، واصطلاحاً هو تصديق الرسول عليه السلام في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به ، مع الاقرار باللسان . وعند المعتزلة: أنه فعل الطاعات .

لنا : أنه قيد الايمان بنفي الظلم في قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا

ايمانهم بظلم»^(١) . وعطف عليه فعل الطاعات في قوله تعالى «الذين آمنوا وعملوا الصالحات»^(٢) وكل ذلك يدل على المغيرة .

احتجوا بأن قاطع الطريق يخزي ، والمؤمن لا يخزي ، فقاطع الطريق ليس بمؤمن . أما الصغرى : فلانه تعالى يدخلهم النار لقوله تعالى «ولهم في الآخرة عذاب عظيم»^(٣) وكل من يدخل النار يخزي لقوله تعالى «ربنا أنك من تدخل النار فقد أخزيته»^(٤) . وأما الكبرى : فلقوله تعالى «يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه»^(٥) .

والجواب : منع انحصار العذاب العظيم في دخول النار سلمنا ، لكن يحتمل تخصيصها بالكافر ، ولان المؤمن لا يحارب الله ورسوله غالباً . سلمنا ، لكن نفي الخزي عن المؤمنين المصاحبين للنبي صلى الله عليه وآله ، فلا يعم غيرهم .

والايمان لما كان لغة هو التصديق لم يقبل الزيادة والنقصان، خلافاً للمعتزلة ولما كان عبارة عن التصديق كان صاحب الكبيرة مؤمناً ، خلافاً للمعتزلة ، فانهم لم يسموا الفاسق مؤمناً ولا كافراً ، بل أثبتوا له منزلة بين المنزلتين . والكفر : هو انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به .

والفسق لغة : الخروج عن الشيء، ولذلك تسمى القارة «فويسقة» لخروجها من بيتها . وفي الشرع : الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر .

(١) سورة الانعام : ٨٢ .

(٢) سورة الرعد : ٢٩ .

(٣) سورة المائد : ٣٣ .

(٤) سورة آل عمران : ١٩٢ .

(٥) سورة التحريم : ٨ .

والنفاق : اظهار الايمان وابطال الكفر .

وليكن هذا آخر ما قصده في هذه المقدمة . ومن أراد التطويل فعليه بكتابنا الكبير المسمى ؛ «نهاية المرام في علم الكلام» . ومن أراد التوسط فعليه بكتابنا «منتهى الوصول» و «المناهج» وغيرهما من كتبنا .

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين .
أقول: لما ذكر الثواب والعقاب والعقاب منه دائم ومنه منقطع، شرع في بيان أسباب هذه الاقسام، وقال: البحث العاشر في الاسماء والاحكام ولم يذكر في هذا البحث سوى الاسماء ، لكن الاحكام يمكن معرفتها ضمناً مما سبق ، وقد ذكر في هذا البحث أربعة أسماء: الايمان، والكفر، والفسق، والنفاق .

الاول : الايمان ولاشك أنه في اللغة التصديق قال الله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا » ^(١) أي بمصدق . وأما في الاصطلاح فقد اختلف في تفسيره على أقوال :

الاول: قالت الكرامية: انه الاقرار بالشهادتين، لقوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله » ^(٢) .

والجواب: أنه هنا هو الاسلام، وهو غير الايمان، اذ هو أعم منه لقوله تعالى «قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» ^(٣) ولذلك أشار عليه السلام في تمام الحديث المذكور الى أنه الاسلام لقوله « فاذا قالوا ذلك حقنوا مني دماؤهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » ^(٤) .

(١) سورة يوسف: ١٧ .

(٢) صحيح مسلم: ٥٢/١ كتاب الايمان .

(٣) سورة الحجرات: ١٤ .

(٤) صحيح مسلم: ٥٣/١ .

الثاني : قال جهنم بن صفوان وأبو الحسن الأشعري وبعض الامامية : انه المعرفة، لماورد «أن أول الدين معرفته» .

وفي هذا نظر: لانه لو كان المعرفة فقط لم يقل سبحانه «فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به»^(١) وكذا قوله «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم»^(٢) وكذلك قول موسى لفرعون «لقد علمت ما أنزل هؤلاء الارب السماوات والارض»^(٣) فأثبت في هذه الايات [المعرفة] ونفى الايمان، فلا يكون هي الايمان .

الثالث: قال أبوعلي الجبائي وابنه: انه فعل الواجبات وترك المحرمات، لظواهر آيات وأخبار تدل على ذلك .

الرابع : قال قدماء المعتزلة : انه عمل الجوارح من أنواع الطاعات واحتجوا على ذلك بأن فاعل المحرم^(٤) وتارك الواجب يخزى، ولا شيء من المؤمن يخزى، ينتج من الشكل الثاني: لا شيء من فاعل المحرم وتارك الواجب بمؤمن، وهو المطلوب .

وأما الصغرى: فلان أحد أقسام قاطع الطريق هو من يدخل النار لقوله تعالى «انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويغيون في الارض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم»^(٥) وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى «ربنا أنك من تدخل النار فقد أخزيته»^(٦) . وأما الكبرى

(١) سورة البقرة: ٨٣ .

(٢) سورة النمل: ١٤ .

(٣) سورة الاسراء: ١٠٢ .

(٤) في «ن»: الحرام .

(٥) سورة المائدة: ٣٣ .

(٦) سورة آل عمران: ١٩٢ .

فلقوله تعالى «يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه»^(١) .

والجواب : بالمنع من انحصار العذاب العظيم في دخول النار ، لجواز نوع آخر من العذاب. سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك مختصاً بالكفار ؟ لان الآية في شأن من يحارب الله ورسوله ، والمؤمن لا يحارب الله ورسوله غالباً .

سلمنا لكن لانسلم أن نفى الخزي عن كل المؤمنين ، لانه مقيد في الآية بالمصاحبين للنبي صلى الله عليه وآله ، فلا يعم غيرهم .
ثم الذي يدل على أن الايمان ليس عمل الصالحات واجتناب المقبحات ولا أمر هي داخلة فيه وجهان :

الاول: قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم »^(٢) قيد الايمان بنفي الظلم ، فلا يكون نفى الظلم نفس الايمان ولا جزؤه ، لان قيد الشيء غير ذلك الشيء .

الثاني : قوله تعالى « الذين آمنوا وعملوا الصالحات »^(٣) عطف عمل الصالحات على الايمان ، فلو كان نفس الايمان ، أوجزؤه لزم عطف الشيء على نفسه ، أو عطف الجزء على كله ، وكلاهما غير معهود في كلامهم .

الخامس : قال أكثر السلف : انه اعتقاد بالجنان وقرار باللسان وعمل بالاركان ، وهو مذهب شيخنا المفيد (رحمه الله) . وفي هذا نظر يعلم مما تقدم .

السادس : قال صاحب المنهاج شيخنا سالم بن محفوظ ، والمحقق الطوسي

(١) سورة التحريم: ٨ .

(٢) سورة الانعام: ٨٢ .

(٣) سورة البقرة: ٢٥ .

نصير الدين في تجريده ، والمصنف في المناهج وهنا : انه التصديق بالقلب واللسان معاً ، واستدلوا بأنه لغة التصديق ، فيجب أن يكون في الشرع كذلك ، والالزم النقل ، وهو خلاف الاصل ، وأيضاً لو نقل في الشرع الى شيء لكان ذلك معلوماً كغيره من المنقولات الشرعية ، وليس [ثم] ذلك التصديق ، ولا يجوز أن يكون هو المعرفة القلبية فقط لقوله « فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به »^(١) ولقوله تعالى « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم »^(٢) ، ولا التصديق اللساني فقط لقوله تعالى « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا »^(٣) ولا شك أنهم كانوا مصدقين بالسنتهم ، فيكون عبارة عنهما معاً ، وهو المطلوب . وفيه نظر : فان الايمان عرض ، وكل عرض لا بد له من محل يقوم به ، ولا شك أنه تعالى لما اضاف الى محله أضافه الى القلب لقوله تعالى « الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان »^(٤) وقال « أولئك كتب في قلوبهم الايمان »^(٥) وقوله « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام »^(٦) وأراد بالصدر القلب ، فلو كان التصديق اللساني جزءاً منه لم يصح ذلك ، لعدم حصول اللساني في القلب اطلاق اسم المحل على الحال^(٧) ، ولو كان التصديق ذلك اللساني جزءاً منه لم يصح لعدم حلول اللساني في القلب .

(١) سورة البقرة: ٨٩ .

(٢) سورة النمل: ١٤ .

(٣) سورة الحجرات: ١٤ .

(٤) سورة النحل: ١٠٦ .

(٥) سورة المجادلة: ٢٢ .

(٦) سورة الانعام: ١٢٥ .

(٧) في «ن» اسم الحال على المحل .

السابع: قال بعض أصحابنا الامامية والاشعرية: انه التصديق القلبي فقط ، واختاره ابن نوبخت وكمال الدين ميشم في قواعده ^(١) ، وهو الاقرب لما قلناه من أنه لغة التصديق ، ولما ورد نسبته الى القلب، عرفنا أن المراد به التصديق القلبي، لأيّ تصديق كان، بل يصدق الرسول في كل ما علم [بالضرورة] مجيئه به، ولا يجوز حمله على غيره دفعاً للاشتراك والمجاز، ويكون النطق باللسان مبيناً لظهوره، والاعمال الصالحات ثمرات مؤكدة له .

إذا تقرر هذا فهنا تذييلان :

الاول : ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان أم لا ؟ فنقول: لما كان عندنا عبارة عن التصديق القلبي أو [القلبي و] اللساني لكل ما جاء به الرسول عليه السلام كان عبارة عن أمر واحد لا يقبل زيادة ولا نقصاناً . وأما عند المعتزلة لما كان عبارة عن الاعمال الصالحة وترك الاعمال الطالحة ، فلاجرم كان قابلاً للزيادة والنقصان بحسب كثرة الاعمال وقلتها .

الثاني : فاعل الكبيرة هل هو مؤمن أم لا ؟ فنقول : الحق عندنا أنه مؤمن لان الايمان هو التصديق ، ولا شك أنه مصدق لانه الغرض ^(٢) ، وهو مذهب الاشعرية وأصحاب الحديث . وقال الحسن البصري : بأنه منافق . وقالت الزيدية : انه كافر نعمة . وقالت الخوارج : انه كافر . وقالت الازارقة من الخوارج : انه مشرك .

وذهب المعتزلة الى أنه لا مؤمن ولا كافر ، أما أنه غير مؤمن فلانه ليس بفاعل للطاعات ولا تارك للمعاصي، وأما أنه غير كافر فلاقراره بالشهادتين ولا إقامة الحدود عليه ، ودفنه في مقابر المسلمين ، وتغسيله عند موته . قالوا: له منزلة

(١) قواعد المرام: ١٧٠ .

(٢) في «ن» : الغرض .

بين المنزلتين ، أي منزلة الايمان والكفر .

الثاني : الكفر وهو لغة الستر، ومنه سمي الزراع^(١) كافراً لأنه يستر الحب تحت الارض ، واصطلاحاً هو انكار ما علم ضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وآله به . وقال القاضي هو الجحد بالله . وقالت المعتزلة : انه فعل القبيح والاخلال بالواجب .

فعلى هذا هل يكفر أحد من أهل القبلة أم لا ؟ فعندنا لا يكفر أحد منهم ، اللهم اذا دافعوا النص على أمير المؤمنين عليه السلام ، فانهم كفرة عند جمهور أصحابنا ، والمعتزلة الذين تقدموا على أبي الحسين كفروا الاشاعرة ، لقولهم بالصفات ونسبة الافعال الى الله تعالى ، وأما المشبهة فقد كفرهم الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة ، وهو الحق لا اعتقادهم أن واجب الوجود جسم وكل جسم محدث .

الثالث : الفسق لغة الخروج عن الشيء ، وسميت الفارة « فويسقة » لخروجها من بيتها . واصطلاحاً الخروج عن طاعة فيما دون الكفر .
الرابع : النفاق وهو لغة ابطال الشخص خلاف ما يظهر ، ومنه « النافقا » وهو أحد حجري اليربوع يكتمها ويظهر غيرها ، وهو موضع ترفعه ، فاذا أتى من قبل [القاصعات] خربت النافقا برأسها فانفق أي خرج . واصطلاحاً هو اظهار الايمان وابطان الكفر .

أعاذنا الله واياكم من الكفر والفسق والنفاق ، وختم لنا بالايمان اذا أزف لنا الفراق ، وصارت الاعمال قلائد في الاعناق . والان نسأله أن يصلي على أطيب الاعراق ، وأشرف الخلق على الاطلاق ، محمد وآله الهادي الى مكارم الاخلاق ، وأن يجعل ماسطرناه حجة لنا يوم اللقاء ، وعدة نذخرها لوقت الجزاء

(١) في «ن» : الزارع .

وأن يصير ماسودناه من هذه الاوراق نوراً يشرق في صحائف الاعمال ، وسبباً
لنجاتنا من سوء النكال وشدائد الاهوال^(١).

والمسؤل ممن وقف عليه وصوب بنظره اليه أن يصلح ماعسى أن يجده
من الطغيان في الكلام ، ويعفو عن السهو والنسيان في النظام ، فاني بالقصور
لمعترف ، وللخطايا لمقترف .

ولنختم كتابنا بدعاء شريف ختم به بعض الفضلاء بعض كتبه ونقله عن
أكابر أهل البيت عليهم السلام ، ونحن نقلنا عن الشيخ السعيد أبي جعفر الصدوق
محمد بن بابويه باسناده الى النبي صلى الله عليه وآله وهو : يامن أظهر الجميل ،
وستر القبيح ، يامن لم يؤاخذ بالجريرة ، ولم يهتك السر ، يا عظيم العفو ، يا حسن
التجاوز ، يا باسط اليدين بالرحمة ، يا واسع المغفرة ، يا مفرج كل^(٢) كربة ، يا مقيل
العثرات ، يا كريم الصفح ، يا عظيم المن ، يا مبتدئاً بالنعمة قبل استحقاقها ، يا ربه ،
يا سيده ، يا غايه رغبته ، يا الله يا الله يا الله ، أسألك أن تصلي على محمد وآل
محمد ، وأن لاتشوه خلقي بالنار ، وأن تفعل بي ماأنت أهله ، ولا تفعل بي
ماأنا أهله .

والحمد لله وحده والصلاة على من لانيبي بعده وآله وسلم .

صورة ما كتب المصنف رحمه الله تعالى ، وكتب مصنفه المقداد بن عبد
الله بن محمد بن حسين بن محمد السيوري الاسدي عفى الله عنه وغفر له
ولوالديه ، ولمن^(٣) وعلمه ، ولمن تعلم منه الخير ولكافة المؤمنين ، وكان الفراغ
من تصنيفه آخر نهار الخميس الحادي والعشرين من شعبان المعظم سنة اثنين

(١) في «ن» : الاحوال .

(٢) في «ن» : الكربات .

(٣) في «ن» : لمعلميه .

وتسعين وسبعمائة من الهجرة النبوية ، رب اختم بالخير ، والحمد لله رب العالمين .

قل المصلح للكتاب في آخر نسخة الاصل: وفرع من تصليح هذا الكتاب المبارك العبد الاقل الخطي محمد بن حسن بن محمد الاشتري عامله الله بلطفه الخفي بمحمد وآله ، ورحم الله من نظر الى هذا الخط ودعى لي بالرحمة وبالمغفرة في الدارين بمحمد وآله الطاهرين .

وقال في آخر نسخة «ن»: قد فرغت من تسويد هذه الرسالة الشريفة الموسومة بـ «نهج المسترشدين» وأنا العبد الضعيف الاثيم المقر بالاثم ابن حاجي پيرقلي مقيم زرقانى سنة ١٠٨٩ .

وتم تحقيق الكتاب وتصحيحه والتعليق عليه في اليوم الثالث والعشرين من المحرم الحرام سنة ألف وأربعمائة وأربع هجرية على يد العبد السيد مهدي الرجائي .

فهرس الكتاب

٥	تمهيد
٦	اسم المؤلف ونسبه
٧	اطراء العلماء عليه
١٠	اساتذته والذين روى عنهم
١١	تلامذته والراوون عنه
١٤	تأليفه القيمة
١٨	ولادته ووفاته
١٩	الشروح على كتاب نهج المسترشدين
٢١	حول الكتاب
٢٣	مصادر التحقيق والتصحيح
٣	خطبة الكتاب
٥	تحقيق حول البسملة
٩	مقدمة مؤلف الكتاب
١٧	تقسيم المعلوم

- ١٨ عدم وجود الوسطة بين الموجود والمعدوم
- ٢٠ تقسيم كل من الموجود والمعدوم الى الخارجي والذهني
- ٢٢ تقسيم الموجود والمعدوم الخارج الى الواجب والممكن
- ٢٣ انحصار ثبوت المعدوم الممكن في الذهن
- ٢٥ تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض
- ٢٨ تعريف الجوهر
- ٢٩ كيفية تركيب الاجسام من الجوهر
- ٣٢ تعريف الوجود وأنه صفة زائدة على الماهية
- ٣٧ اشتراك الوجود
- ٤١ بدهاء تصور الوجود والعدم والوجوب والامتناع والامكان
- ٤٤ كون الوجوب والامتناع والامكان من الاعتبار العقلية
- ٤٧ وجود جوهر الفرد وعدمه
- ٥٤ تماثل الاجسام في الجسمية
- ٥٥ بقاء الاجسام وعدم انعدامه
- ٥٦ استحالة تداخل الاجسام
- ٥٧ جواز خلو الاجسام عن الاعراض
- ٥٩ كون الاجسام مرئية
- ٥٩ تحقيق حول تنامي الاجسام وعدمه
- ٦٣ جواز الخلاء بين الاجسام
- ٦٦ تحقيق حول حدوث الاجسام
- ٦٩ تعريف الكون وأقسامه
- ٧٤ تعريف اللون

- ٧٦ تعريف الضوء والظلمة
- ٧٨ تعريف الطعام وأنواعه
- ٨٠ تعريف الرائحة وأنواعها
- ٨١ تعريف الحرارة والبرودة
- ٨٣ تعريف الرطوبة واليبوسة
- ٨٥ تعريف الصوت والحرف
- ٨٨ تعريف الاعتماد وأنواعه
- ٩٠ تعريف التأليف
- ٩١ تعريف الفناء
- ٩٢ تعريف الحياة
- ٩٤ تعريف القدرة ومساائلها
- ٩٦ تعريف الاعتقاد
- ٩٨ أقسام العلم الضروري
- ١٠١ العلم وغناه عن التعريف
- ١٠٢ نسبة العالم الى المعلوم
- ١٠٣ صحة اضافة العلم الى المعدوم
- ١٠٤ تعريف الظن
- ١٠٤ تعريف النظر
- ١٠٦ تقسيم النظر الى الصحيح والفاقد
- ١٠٧ كيفية انتاج النتيجة العلمية والظنية
- ١٠٧ افادة النظر الصحيح العلم
- ١٠٩ وجوب النظر في معرفة الله تعالى

- ١١١ كون وجوب النظر عقلي
- ١١٣ كون النظر أول الواجبات
- ١١٣ كيفية حصول العلم عقيب النظر
- ١١٥ تعريف الدليل وأقسامه
- ١١٨ تحقيق حول الارادة والكراهة
- ١٢٠ تعريف الشهوة والنفرة
- ١٢٠ تعريف الالم واللذة
- ١٢٢ تعريف الادراك وأنواعه
- ١٣٠ تحقيق حول مباحث الاعراض
- ١٣٤ كون المتغايران اما متماثلان أو متخالفان
- ١٣٦ تعريف الضدان وأحكامهما
- ١٣٩ تعريف النقيضان
- ١٤١ تعريف تقابل العدم والملكة
- ١٤٢ تعريف المتضايقان وأحكامهما
- ١٤٥ انقسام المعقول الى الوحدة والكثرة وكيفيتهما
- ١٤٨ كون الوحدة والكثرة من الامور الاعتبارية
- ١٤٩ تقسيم الموجود الى القديم والحادث
- ١٥٣ كون الحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية
- ١٥٤ عدم جواز العدم على القديم
- ١٥٥ افتقار المحدث الى المؤثر
- ١٥٦ كون الامكان علة الاحتياج الى الفاعل
- ١٥٧ تقسيم الموجود الى العلة والمعلول

- بيان العلل الاربع ١٥٨
- بيان العلل الذاتية والعرضية ١٦٠
- استحالة اجتماع علتان تامتان في معلول واحد ١٦٠
- جواز توارد علتين على المعلوم النوعي ١٦١
- استحالة تأثير العلة المركبة في المعلوم البسيط ١٦١
- عدم جواز تأخر المعلوم عن العلة ١٦٣
- تبين علة العدم ١٦٤
- بطلان الدور ١٦٥
- بطلان التسلسل ١٦٦
- تحقيق حول مسألة الواحد لا يصدر منه أكثر من واحد ١٦٩
- البسيط يمكن أن يكون قابلا وفاعلا ١٧١
- تقسيم الموجود الى الجزئي والكلّي ١٧٢
- تقسيم الكلّي الى الذهني والخارجي ١٧٢
- تقسيم الكلّي الى الذاتي والعرضي والانواع الخمسة ١٧٣

مباحث التوحيد

- اثبات واجب الوجود ١٧٦
- كون وجوده تعالى نفس حقيقته ١٧٩
- كونه تعالى أزلي أبدي ١٨١
- اثبات القدرة للباري تعالى ١٨٢
- حجة القائلين بالايجاب وجوابهم ١٨٤
- تعلق قدرته تعالى بجميع المقدورات ١٨٧

- ١٨٨ مذهب النظام في عدم قدرته تعالى على القبيح وجوابه
- ١٨٩ مذهب العباد في عدم قدرته تعالى خلاف معلومه
- ١٩١ مذهب الكعبي في عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد
- ١٩٢ مذهب الجبائيان في عدم قدرته تعالى على عين مقدر العبد
- ١٩٤ الدليل على أنه تعالى عالم
- ١٩٧ اثبات عدم العلم له تعالى
- ١٩٨ دليل اثبات العلم بالجزئيات
- ١٩٩ علم الله تعالى بذاته
- ٢٠١ اثبات الحي لله تعالى
- ٢٠٣ اثبات الارادة لله تعالى
- ٢٠٥ اثبات الادراك للباري تعالى
- ٢٠٨ تحقيق حول اثبات التكلم للباري تعالى
- ٢١٣ كيفية بقائه تعالى
- ٢١٥ مسألة نفي المعاني والاحوال
- ٢١٨ كيفية اتصافه تعالى بالارادة
- ٢١٩ الدليل على حدوث كلامه تعالى
- ٢٢١ كون خبره تعالى كله صدق
- ٢٢١ كون صفاته تعالى أزلية
- ٢٢٢ كون صفاته تعالى زائدة على ذاته في التعقل
- ٢٢٣ كونه تعالى لامثلا له
- ٢٢٤ استحالة التركيب في ذاته تعالى
- ٢٢٦ استحالة التحيز للباري تعالى

- ٢٢٧ كونه تعالى ليس في جهة من الجهات
- ٢٢٨ كونه تعالى ليس في مكان
- ٢٣٠ رد أدلة الكرامية والمشبهة
- ٢٣١ استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى
- ٢٣٣ استحالة قيام اللذة والالم بذاته تعالى
- ٢٣٧ استحالة اتصافه تعالى بالالات الجسمانية
- ٢٣٧ الدليل على نفي الاتحاد
- ٢٣٨ كونه تعالى غني
- ٢٣٩ كون حقيقته تعالى غير معلومة للبشر
- ٢٤١ استحالة الرؤية على الباري تعالى
- ٢٤٤ دليل الاشاعرة على الرؤية
- ٢٤٩ اثبات وحدة واجب الوجود

مباحث العدل

- ٢٥٢ انقسام الفعل الى الاحكام الخمسة
- ٢٥٤ مسألة الحسن والقبح
- ٢٥٦ احتجاج الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقلي
- ٢٦٠ اثبات أن الباري تعالى لا يفعل القبيح
- ٢٦٢ احتجاج الاشاعرة على صدور القبيح منه تعالى
- ٢٦٣ مسألة خلق الاعمال
- ٢٦٥ احتجاج المخالفين في خلق الاعمال

- ٢٦٩ كونه تعالى مريداً للطاعات ومكره للمعاصي
- ٢٧٠ احتجاج الاشعرية على عدم ارادته تعالى للطاعة
- ٢٧١ تعريف التكليف
- ٢٧٢ كون التكليف حسن
- ٢٧٣ كون التكليف واجب على الباري تعالى
- ٢٧٤ شرائط التكليف
- ٢٧٥ انقسام المكلف به الى العلم والظن والعمل
- ٢٧٦ تحقيق حول قاعدة اللطف
- ٢٧٩ تحقيق حول مسألة الالام
- ٢٨١ تعريف العوض وأقسامه
- ٢٨٢ حكم العوض عن الالم الصادر عن غير العاقل
- ٢٨٥ كون العوض واجب على الباري تعالى
- ٢٨٥ مسائل في كيفية الانتصاف
- ٢٨٦ بحث في الارزاق
- ٢٩٠ بحث في الاجال
- ٢٩١ حكم أجل المقتول لو لم يقتل
- ٢٩٣ بحث في الاسعار

مباحث النبوة

- ٢٩٥ من هو النبي
- ٢٩٦ بيان وجوب وجود النبي
- ٣٠٠ وجوب عصمة النبي

- ٣٠٣ وجوب تنزه النبي عن المعاصي عمداً وسهواً
- ٣٠٤ وجوب تنزه الانبياء عن كل ما ينفر عنهم
- ٣٠٥ عدم جواز السهو على النبي
- ٣٠٦ تعريف المعجز وما يعتبر فيه
- ٣٠٨ جهة اعجاز القرآن
- ٣١١ اثبات نبوة نبينا محمد ﷺ
- ٣١٧ احتجاج اليهود على عدم نسخ نبوة موسى عليه السلام
- ٣٢١ اثبات أن الانبياء أشرف من الملائكة

مباحث الامامة

- ٣٢٥ من هو الامام
- ٣٢٦ كون الامامة واجبة على الباري تعالى
- ٣٢٨ الجواب عن القائلين بعدم وجوب نصب الامام
- ٣٣٢ وجوب عصمة الامام عليه السلام
- ٣٣٦ وجوب كونه أفضل من كل واحد من رعيته
- ٣٣٧ وجوب كونه عليه السلام منصوباً عليه
- ٣٣٨ اثبات امامة علي بن أبي طالب عليه السلام
- ٣٢٩ أن النبي نص على علي عليه السلام بأمره المؤمنين
- ٣٤١ نزول آية «انما وليكم الله» في علي عليه السلام
- ٣٤٦ خبر يوم الغدير
- ٣٥٠ قول النبي لعلي عليه السلام أنت مني بمنزلة هارون من موسى
- ٣٥٢ أنه عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ

- ٣٥٦ كونه عليه السلام في غاية الذكاء والحرص على تحصيل المعارف
- ٣٥٧ قوله عليه السلام أقضاكم علي
- ٣٥٨ علمه عليه السلام بجميع الشرائع
- ٣٦٠ رجوع الصحابة اليه عليه السلام في أخذ الاحكام
- ٣٦٢ أنه عليه السلام قضى بقضايا غريبة
- ٣٦٤ انتساب تمام العلوم اليه عليه السلام
- ٣٦٦ كونه عليه السلام أشجع الصحابة
- ٣٦٧ كونه عليه السلام أزهد الناس
- ٣٦٨ كونه عليه السلام أعبد الناس
- ٣٦٩ كونه عليه السلام أكرم الناس
- ٣٧١ كونه عليه السلام أخبر بالمغيبات
- ٣٧٤ قبح تقديم المفضول على الناضل
- ٣٧٤ اثبات امامة باقي الائمة عليهم السلام
- ٣٧٧ بحث في غيبة الامام المنتظر
- ٣٨٠ مباحث حول الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

مباحث المعاد

- ٣٨٦ تحقيق حول حقيقة الانسان
- ٣٩٣ تحقيق حول اعادة المعدوم
- ٣٩٦ صحة عدم العالم
- ٣٩٧ لا يلزم من جواز عدم العالم وقوع عدمه
- ٣٩٩ كيفية اعدام الاجسام